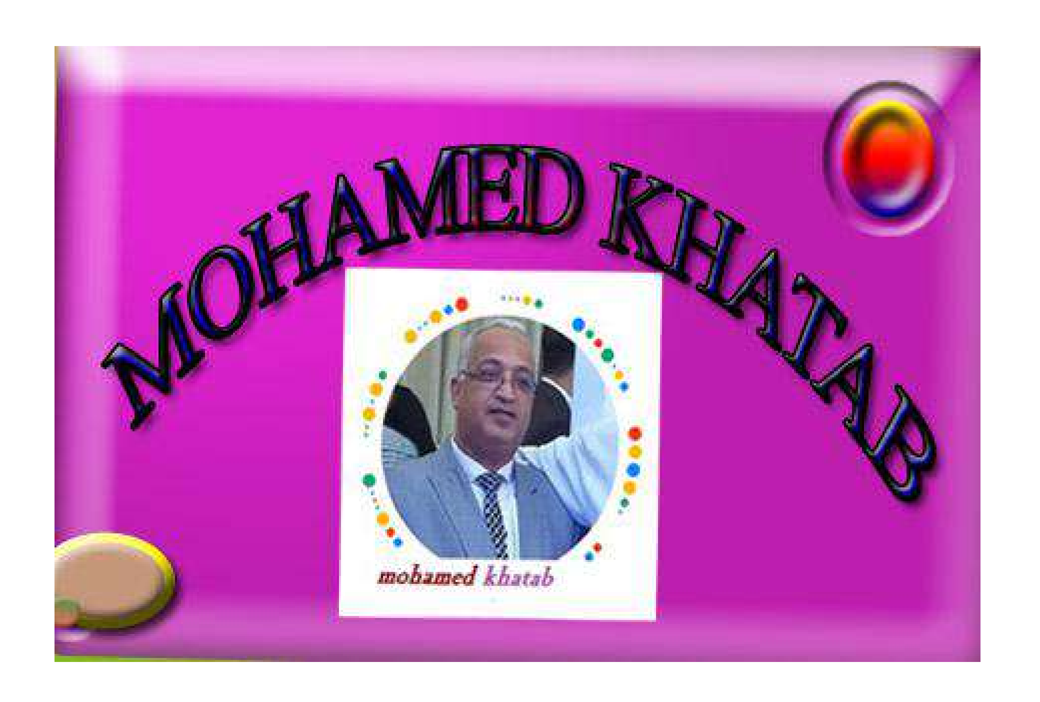
إصدارات أوراق فلسفية

ما بعد الحداثة والتفكيك

مقالات فلسفية

دكتور
أحمد عبدالحليم عطية

القاهرة ٢٠٠٨


MOHAMED KHATAB
mohamed khatab

إصدارات أوراق فلسفية

ما بعد الحداثة والتفكيك

مقالات فلسفية

د. أحمد عبد الحليم عطية

دار الثقافة العربية

القاهرة

٢٠٠٨

الإهداء

إلى ثنـــــــــاء

تصـــــــدير

نتناول فى هذا الكتاب مجموعة من الدراسات وقد اخترنا لها عنوان "مــا بعــد الحداثة والتفكيك: مقالات فلسفية" نناقش فيه عدة موضوعات تشغل الفكر الفلــسفي الحديث وتعرض لتيارات الفلسفة الراهنة الحية في الغرب، وهى بمثابة مقدمة لعمل أكبر في الفلسفة الغربية المعاصرة يتجاوز عرض الفلسفات الظاهرياتية والوجوديــة والوضعية المنطقية والبراجماتية والبنيوية إلى تحليل القـضايا التــى شــغلت بهــا الفلسفة منذ النصف قرن الماضى وحتى اليوم. لقد شغلنا فى فترة السنوات العــشر الماضية بهذه القضايا ولانزال فى إطار بحوثنا الأكاديمية واهتمامنتا بالفكر العربــى المعاصر، خاصة فى علاقته بالمذاهب الفلسفية الغربية حيــث تناولنــا فــى عــدة دراسات؛ الديكارتية في الفكر العربى المعاصر مثلما تناولنا كل من ســارتر، كــانط ونيتشه وهيدجر فى الفكر العربى المعاصر. وقد نشر بعض هــذه الدراســات فــى دوريات علمية، وبعضها لم ينشر بعد.

ونحن نسعى فى هذه المقالات التى نقدمها اليوم للقارئ العربى سواء المثقف أو الباحث أن ننفذ إلى مناطق جديدة فى عمل الفلاسفة الذين نعرض لهم ونــدخل إلــى فلسفاتهم من أبواب غير مطروقة مثلما نجد فى المقالة الأولى عن كانط ومــا بعــد الحداثة. فمن المعروف أن الاتجاه ما بعد الحداثي له مصادر معروفة خاصة لدى كل من نيتشه وهيدجر حيث أفاض الباحثون فى بيان جهودهما فى التأسيس الفلسفي لما بعد الحداثة وتأثيرهم الفعال على هذا التيار الذى شغل القراء وعلى الضد من ذلــك فإن الصورة المعروفة عن كانط، الذى يرى فيه نيتشه أنه قدم نقداً غير مكتملاً مقابل ما قدمه هو من نقد جذري جينالوجي، والذى يعتبره الباحثون، الفيلـسوف المقابــل لنيتشه، فإننا مع هذا نجد عدد من الفلاسفة المعاصرين الفرنسيين والأقرب لما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة، اهتموا اهتماماً كبيراً بكتاباته خاصة نقد ملكة الحكــم ومقالته ما التنوير؟ وأخذوا يقدمون قراءة جديدة له تختلف عن القراءات المعروفــة لفلسفته سواء كانت: قراءات وضعية تحليلية أو ماركسية أو بنيوية. ونحــن نهــتم

بتقديم هذه القراءة الجديدة التى نتناول فيها كتابات جيل دولوز وميشيل فوكو وليوتار حول فلسفة كانط، الذى أحتفل العالم منذ أعوام بالذكرى المئوية الثانية لوفاته.

ونتناول في الدراسة الثانية نيتشه الذى تعد فلسفته أهم مصادر ما بعد الحداثة مع هيدجر صاحب التأثير الكبير على تيارات الفكر الفلسفى المعاصر بدءاً من الوجودية وفلسفات الحياة ووصولاً لفلسفات ما بعد الحداثة. سنركز على جهوده فى نقد الميتافيزيقا الغربية والسعى إلى تجاوزها عن طريق الجينالوجيا التى تهدف فضح العدمية الأوربية والدعوة إلى إعادة تقييم القيم وتأثيره على أصحاب النظرية العامة للقيمة محللين كتاباته الفلسفية المختلفة باعتبار أن ما قدمه نيتشه بمنهجه الجينالوجي من أهم أسس الفكر الفلسفي .

يظهر ذلك أيضاً فى المقالة الثالثة عن : جاك دريدا التفكيك والاختلاف، التى نعرض فيها لاستقبال فلسفته فى العربية، وترجمات أعماله، والدراسات المختلفة حولها، فلسفية كانت أو نقدية أدبية، متوقفين عند أهم المحاولات لقراءة فلسفته عند: عبد الكبير الخطيبي ونور الدين أفاية وبختي بن عودة ومطاع صفدي وعلى حرب وعبد العزيز بن عرفه، كما نحلل أهم الاتجاهات فى الفكر العربي التى اتخذت من فلسفة الاختلاف موقفاً نقدياً مثلما نجد لدى كل من ادوار سعيد وعبد الوهاب المسيرى وأمينة غصن هادفين من وراء ذلك بيان قدرة الفكر والثقافة العربية على التعامل مع المذاهب الغربية وتأثير هذه المذاهب على التيارات المختلفة فى ثقافتنا المعاصرة ونتيجة هذا التفاعل الذى يساعد على ظهور ملامح فكر عربى نقدي قادر على الحوار مع الذات والآخر.

وهذه المقالات هى نماذج مختارة لا تدعى الشمول والإحاطة ولا تستوفى الجوانب المختلفة لمابعد الحداثة وهى تستدعى جهود أخرى ودراسات مكملة لها حتى يتسنى لنا تقديم المشهد الفلسفى المعاصر من زوايا متعددة تستهدف جميعاً دراسة حضوره بيننا وعلاقته بثقافتنا وفكرنا هادفين من وراء ذلك فتح حوار ليس فقط بيننا وبين الغرب وليس أيضاً حوار مع أنفسنا.

كانط.. وما بعد الحداثة

نحو قـــــراءة جديـــــــدة

نتناول في هذه الدراسة قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة للفلسفة الكانطية. وهي واحدة ضمن قراءات عديدة للفلسفة النقدية وتعد أكثرها معاصرة، رغم قلة ، او نــدرة توقــف الباحثون أمام هذه القراءة[١]. وربما يرجع سبب ذلك إلى رد مصادر مـا بعـد الحداثـة الفلسفية دائما إلى نيتشه وهيدجر وليس إلى كانط، رغم الاهتمام الكبير الــذى أولاه مـا يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة نحو عدد من القضايا والتصورات التــى شــغل بهـا صاحب الفلسفة النقدية . متعمقين فيها مطورين لها. تزداد أهمية فلــسفة كــانط زيـادة مستمرة في العصر الحالى، ويتجلى ذلك فى مظاهر متعددة منها تكوين جمعية الكانطيين بباريس ١٩٨٨ والتي يرأسها حاليا ج. كما تظهر فى هــذا الحــضور لــدى الفلاســفة المعاصرين من غير فلسفة ما بعد الحداثة الذين يعودون دائما للفلسفة النقديــة بــالقراءة والتفسير خاصة فى هيرمنيوطيقا جادامر وريكور، وأيضاً لدى هيدجر أو تناول فلــسفته نقدياً عبر منظور الفلسفة النسوية[٢].

نشهد الآن على الساحة الفلسفية العالمية بعثاً للكانطية ولفلــسفات تنتــسب إليهـا مباشرة تستوحى من منهجها حلولاً ونظريات جديدة. ومن بين الفلسفات التى تــستقطب اليوم اهتماماً فكرياً يكاد يكون عالمياً يمكن ذكر نظرية جون راولز عن العدالــة والتــى نسبها مباشرة إلى كانط. كما يعود كارل أتوابل إلى الإيتيقا الكانطية فى صياغته لنظرية حول أيثيقا الحوار. ويشاطره نفس المهمة هابرماس الذى طــرح علــى نفــسه عمــلاً ابيستيمولوجيا تمثل فى إعادة بناء نظرية المعرفة الكانطية على ضوء الإنجازات الفلسفية التى حدثت بعد الفلسفة النقدية.

ويذكر لنا محسن الخونى من بين الفلاسفة الحاليين، الذين يولون أهميــة كبــرى لفلسفة كانط ألكسيس فيلوننكو، الذى ركز جل اهتمامه على "إنصاف" كانط ضد إســاءات فهم تعرضت إليها فلسفته وإلى جانب فيلوننكو نشهد اليوم كما يقول، ظهور كوكبة مــن

الفلاسفة الفرنسيين يقدمون إنتاجاً غزيراً حول الفلسفة الكانطية. ومن بينهم لوك فـري ***L. Feery*** وآلان رونو ***A. Renaut*** فالثاني قد توج سلسلة من الترجمات التي قـام بهـا لـبعض مؤلفات كانط بكتاب عنوان كانط اليوم ***Kant Aujourd'hui***.

ويبدو أن لراهينة كانط كما كتب محرر المجلـة الفلـسفية التونـسية دلالتـين كبريين: إما راهنية مشاكل الحداثة التي عالجها، والتي شكلت أدوات حاسمة لفهمهـا، وإما راهنية الأسئلة الفلسفية التي طرحها، والتي ما تزال مفتوحة وقادرة اليـوم علـى مساعدتنا على التوجه في التفكير في عصرنا. ففي نطاق راهنية كانط بـالنظر إلـى مشاكل الحداثة، يرى أن نأخذ التساؤل الكانطي عن "معنى التوجه في الفكـر" بعامـة، بوصفه سؤالاً يستمد شروط إمكانه من بنية "الذات" الحديثة بما هي فعـل قبلـي فـي ذواتنا، ليس يتعلق في آخر المطاف إلا بحريتنا.

أما المعنى الثاني لراهنية كانط، أي ذاك المتعلق براهنية الأسئلة الفلسفية التـي طرحها والتي مازالت تلازم متفلسفة العصر، فتظهر كونه هو الذي حرك نيتشه إلـى بيان محموم "لحدود النقد الكانطي" وابتعث حيلة دولوز في اسـتعمال صـيغ شـعرية مستقاة من بعض أعمال شكسبير ورمبو وكافكا، لبيان كيف أن كانط قد استبق مبكـراً كل نقاشات المعاصرين عن أزمة مفهوم "الذات".

ومهمة هذه الدراسة تحليل هذه القراءة ما بعد الحداثية، إن جاز التعبير، وبيان أن اهتمام أصحابها بفلسفة كانط يتقارب مع اهتمامهم بصاحب فلسفة "إرادة القوة" و"العـودة الأبدي" واهتمامهم بصاحب "الوجود والزمان". والسؤال الذي نطرحـه هـو مـا هـي الجوانب التي توقف أمامها أصحاب ما بعد الحداثة؟ وما هي التفسيرات التـي قـدموها لهذه الجوانب؟ وهل يمكن القول أن هناك توجها لديهم نحو فيلسوف كونجسبرج وفي أي اتجاه يسري اهتمامهم بفلسفته؟ هل نحو نظرية المعرفة أم الأخلاق؟ أم أن ما لفت انتباهم إليه الجوانب الجمالية والسياسية والتاريخية؟

ويمكن القول أن القراءة ما بعد الحداثية للفلسفة الكانطية، قـراءة تـضاف إلـى قراءات سابقة متعددة لهذه الفلسفة. وهي أكثر القراءات حداثة ترى في فلسفته تعبيراً عن

سمات العصر الحالى، فالواقع أن كل اتجاه فلسفي يجد فيها ما يدعم توجهاتـه. فهنـاك قراءة تحليلية، وقراءة ماركسية، وقراءة بنيوية، وقراءة حداثية. ويمكن أن نشير بإيجـاز إلى ملامح بعض هذه القراءات السابقة لبيان ثراء الفلسفة النقدية التـى توقـف أمامهـا الفلاسفة الجدد، أصحاب ما بعد الحداثة أو فلسفة الأختلاف.

أهتم كانط فى فلسفته كما هو معروف بالنقد، والنقد يعنى نقـد قـدرات العقـل المعرفية وبيان حدود هذه القدرات قبل تجربة المعرفة، والإدراك للكشف عن المبـادئ العقلية الأولية الخالصة التى تؤسس التجربة وتجعلها ممكنة، أى تحديد أمكان المعرفة لبيان ما يمكن ولا يمكن معرفته، أى أن الفيلسوف أنشغل بالعقل والذات العارفة أكثـر من أنشغاله بواقع تجربة المعرفة والأشياء المعروفة. فما يهدف إليه هو البحـث فـى مشروعيه المعرفة، أى ما يعطى أحكام العقـل المعرفيـة صـدقها وموضـوعيتها. والمتعالى (الترنسندنتالى) عند كانط ليس سوى هذه الطريقة فى البحث، أنه المبدأ الذى يفسر خضوع التجربة بالضرورة لتصورات العقل المستقلة عنها، هو ذلك المجال الذى يتيح الربط على نحو ضرورى وكلى بين التصورات المحضة ومعطيات التجربة بين المباحث العقلية والوقائع التجريبية بين عالم العقل وعالم الطبيعة[٣]. وقد وجدت هـذه الفلسفة تفسيرات أو قراءات عديدة منها.

١- الوضعية المنطقية التى ترى أن الفلسفة النقدية فلـسفة تحليليـة. فالفلـسفة مهمتها التحليل، الذى هو الواجب الأول للفيلسوف، ولما كان كانط قد جعـل مهمتـه الأولى أن يحلل قضايا العلم، فإنهم يعدونه في طليعة فلاسفة التحليل[٤]. ويفصل لنا زكى نجيب هذه القراءة فى الفصل الثانى من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" محـاولا أن يجـد سندا لهذا الموقف عند كانط. الذى أراد أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه، أنه لم يرد أن يقدم تفكيرا ميتافيزيقيا إيجابيـا بـل أراد أن يتخذ منه آداة تعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنـتج.. لكنه لا ينتهى من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلميـة فـى الرياضـة والطبيعة هى كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ولا شىء غير ذلك. فإن كان للميتافيزيقـا

معنى فهى تحليل القضايا العلمية. لهذا نجد الفيلسوف الإنجليزى التحليلى أيـر Ayer يهتم بتقديم كتاب س. كورنر S. Korner عن كانط[٥]. وسوف نتناول هذا الموقـف بالتفصيل فى سياق تناولنا ميتافيزيقا كانط فى فقرة قادمة.

٢- وهناك ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الماركسية لفلسفة كـانط - صـحيح أن هذه القراءة ليست هى القراءة السائدة مثل القراءة التى تربط ماركس بهيجل - إلا أننـا نجدها لدى فلاسفة مدرسة ماربورج في محاولاتهم تأسيس الأخلاق الاشـتراكية علـى نظرية كانط في الفكر العملي خاصة عند هرمـان كـوهين، الـذي روج للإشـتراكية الخلقية[٦]، وكارل فورليندر Vorlnder [٦] وكذلك لدى فلاسـفة المدرسـة الماركـسية النمساوية أمثال : ماركس ادلر (١٧٨٣-١٩٣٧) واووتوباور، ورودلف هلفردنج . فقـد رأي أدلر أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمهـا مـن عناصر فلسفية، وحاول أن يطبق الترانسندنتالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية[٧] إلا أن أهم ممثل للنزعة الكانطية في الماركسية الفيلسوف الإيطالي المعاصـر لوتـشيو كوليتي lucio coltti الذي نادى بنزعة كانطية ـ فيما يقول عـادل ضاهرـــ فـي محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس في نظرة كانط إلى الوجود على أنه شئ فوق منطقي extra logical فهذه النظرة إلى الوجود هي ما تحتاج إليه الابـستمولوجيا الماركسية باعتبارها ابستمولوجيا مادية[٨]. وهناك من يرى أن ماركس أظهـر بعـض التأثير بكانط مثل الفيلسوف الألماني المعاصر ياكوب طاويس Jacop Taulpes[٩].

٣ - وينظر جان جراوند Jean Grondin أحد الكانطين المعاصرين إلـى نقـد العقل عند كانط بمنظور بنيوي فقد تعامل كانط مع موضوعه (نقـد العقـل) بطريقـة بنيوية تزامنية لا بطريقة توليدية أو تاريخية. ومن هنا فهو لم يـسع إلـى اسـتعراض تاريخي للمعارف والافكار. بل هدف بالدرجة الأولى إلى تحليل بنى وآليات أو وصـف قوي ووظائف، أو استنباط قواعد بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة، لقد أكتشف كانط أرض معرفية جديدة لم يتم استيطانها لقد أراد لنقده أن لا يكون فقط تاريخا للعقل الفلسفى بـل تحليل جغرافية ورسم خارطة العقل البشرى[١٠].

ويمكن أن نلتمس كانطية بنيوية لدى كلود ليفي ستروس Straures حيث يبدو تأثير كانط على الأنثروبولوجيا البنيوية عنده . وستروس يعترف جزئيا بهذه الكانطية. لقد وصفت الأنثروبولوجيا البنيوية بالفعل بأنها كانطية بدون ذات متعالية ولم يرفض ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه، بل أنه أكد هذه القرابة التي تربطه بفلسفة نقدا العقل النظري. كتب في الصدد يقول: "عندما نضع كهدف لأبحاثنا، الكشف عن الاكراهات الذهنية، فإنه اشكاليتنا تلتقي مع الفلسفة الكانطية، على الرغم من كوننا نسلك سبلا أخرى". ويرى البعض أن اللاشعور في الأنثروبولوجيا البنيوية لا شعور مقوليا يتصف أساسا بقدرة على التركيب والتأليف، أنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة يمكن أن يماثل بما هو موجود في الفلسفة الكانطية [١١] .

٤ – ويمكن أن نضيف أهتمام هابرماس، وأهتمام مفكرى الحداثة بهذه الفلسفة تمهيداً لتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة لها. يؤكد هابرماس أهمية الحداثة وضرورتها وأنها لازالت لم تسنفد دورها فهى مشروع لديه ما يقدمه، لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورها وهو ما يزال مرتبط عن كثب بتقليد التفكير النقدى التحريرى الاجتماعى الذى شعاره المبكر مقالة كانط الديالكتكيه ما التنوير؟. ويمكن مراجعة مناقشة هابرماس لمقالة كانط فى دراسته "التصويب إلى قلب الحاضر" [١٢] فى كتاب ديفيد كوزيه هوى: "فوكو قارئ نقدى، أكسفورد، ودراسة كل من هوبرت، بول راينو: ما النضج؟ هابرماس وفوكو حول مسألة ما هو عصر التنوير. حيث بين لنا أن هابرماس ما يزال جوهريا مشغول بالأسئلة الثلاثة للنقد الكانطى: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا على أن أفعل؟ وماذا يمكننى بشكل معقول الطموح إليه؟ كما فى كتابه "الوعى الاخلاقى والعقل التواصلى". وإن كان البعض يرى أن تفكير هابرماس فى إعادة صياغة هذه الأسئلة ضمن صيغ لغوية تواصلية أو أفعال – كلامية – مؤشراً على تراجع هابرماس عن "موقفه الكانطى" القوى الذى تجلى فى كتاباته الأولى وهذا ما دعا البعض إلى دراسة منزلة كانط فى مدرسة فرانكفورت [١٣].

إن هيمنة اسم هابرماس كفيلسوف للتواصل على الساحة الفلسفية اليوم كشفت انخراطه فى تيار العودة إلى فلسفة كانط العملية وإعادة بنائها على ضوء التطورات الفلسفية والعلمية التى حدثت منذ القرنين الماضيين على ساحة العقلانية الغربية. أن الكانطية تبقى حاضر بقوة فى كتابات مدرسة فرانكفورت، كما يقول الخونى. وهى حاضرة بصورة مستمرة ولكن بأشكال متفاوتة وفق تطور النظرية النقدية. فنحن نشهد وجود معطى هام وهو أن النظرية النقدية بقدر ما تتحرر من المرجعية الماركسية نجدها منجذبة نحو فلسفة الوعي الكانطية. لكن هذا الرجوع يأخذ بعين الاعتبار تجربة الوعي الفلسفي التى انضافت إلى فلسفة كانط.

والرجوع إلى كانط نجده بوضوح فى "جدلية التنوير" وفى "معرفة ومصلحة" حيث نجد فيهما تجذيراً لنقد العقل، هذا النقد الذى انطلق مع كانط يستفيد من الإرث الفلسفى للحداثة. مما يجعل الكانطية تتنزل من مدرسة فرانكفورت مكانة متميزة ومحيرة. يقول الخونى: "لقد ظلت عمليات إنشاء النظرية النقدية وتعميقها وإعادة بنائها فى حوار مستمر مع فلسفة كانط النقدية. وكانت هذه الأخيرة تكتسي مكانة متعاظمة الأهمية ومتلازمة مع تطور النظرية النقدية. وقد بدا ذلك بينا حين حمل هابرماس على عاتقه مهمة تنفيذ مشروع ابيستمولوجى عام تمثل فى إعادة بناء النظرية النقدية فى شكل نظرية معرفة جديدة على النمط الكانطي"[١٤].

ثانياً: كانط والميتافيزيقا:

أن الفلسفة عند " كانط " هي أولا وقبل كل شئ ، تحليل للقضايا ، وليست هى بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أى جزء منه ؛ وليس هذا استنتاجاً، كما يخبرنا زكى نجيب محمود؛ بل هو نص صريح ذكره "كانط" فى مقدمة الطبعة الثانية من " نقد العقل الخالص " ، إذ يقول إنه إنما يحاول أن يلتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمى الرياضة والطبيعة ، فالكتاب " رسالة فى المنهج وليس هو بشرح لمذهب فى مادة العلم نفسه".

أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أى جزء منـــه ، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم ، كل عالم في المجال الذى اختص فـــي بحثــه ؛ وإنمـــا ينحصر عمل الفيلسوف فى تحليل ما يقوله العلماء من قضايا ، تحليلا يبرز تكوينهـــا وعناصرها، ثم يظهر ما استبطن فى جوفها من فروض سابقة متضمنة. يقول زكـــى نجيب إذا جعلنا " الميتافيزيقا " هى مثل هذا التحليل، الذى يخرج الفـــروض الـــسابقة المنبثة في التفكير العلمى ، كانت " الميتافيزيقا " عملا مقبولا من وجهة نظرنـــا ، إذ " الميتافيزيقا " بالمعنى المرفوض هى تلك المحاولات التى يحاول بها أصحابها أن ينبئوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة .

فالذى أراد " كانط " أن يدعو إليه ، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا مرهون كما هى الحال في الرياضة والعلوم الطبيعية ــ بأن يعرف الميتـــافيزيقى كيـــف يفتـــرض لنفسه الفروض ، ثم كيف يلقى الأسئلة على أساس تلك الفروض ، بطريقـــة منظمـــة منسقة ؛ بدل أن يمضى فى حجاج أعمى انتظارا لما قد يؤدى هذا الحجاج إليـــه مـــن نتائج. وبعبارة " كانط " فى مقدمته للطبعة الثانية من "نقد العقل الخـــالص" الرياضـــة وعلم الطبيعة – وهما العلمان اللذان يقدم العقل فيهما معرفة نظرية – يتعـــين الهـــدف قبل المضى فى طريق البحث ، فالرياضة تفعل ذلك معتمدة على العقل الخالص ، وأما علم الطبيعة فلا بد له أن يعول على مصادر أخرى للمعرفة غيـــر العقـــل[١٥]. " أمـــا الميتافيزيقا . فلم يواتها الحظ السعيد بعد ، لتبدأ سيرها فى طريـــق العلـــم المـــأمون. فترى الباحثين فى الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأى ، ممـــا يجعـــل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميدانا للقتال . على أن الطريقة التى اتبعتها الميتافيزيقا إلى الآن ، كانت مجرد خبط عشوائى . فما الذى اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمى القويم؟ أيكون هذا الطريق مستحيلا كشفه على الإنسان؟ . أم أننا أخفقنا حتى الآن ، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل فى أننا إذا بذلنا جهداً جديـــداً ، فربما كنا أحسن حظا من أسلافنا فى ذلك؟".

بهذا الأمل كتب " كانط " " نقد العقل " إذ أراد به كما كتب زكى نجيب أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه ، إنه لم يرد

بكتابه أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقيا إيجابياً، بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج وهذا البحث الميتافيزيقى إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هى الله والحرية والخلود.

لقد بدأ " كانط " عمله هذا بوعد قطعه على نفسه ، وهو أن يترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم، وبعدئذ يعود إلى البحث الميتافيزيقى ، ليقيمه على نفس الأسس؛ لكنه فرغ من " نقده " للرياضة وعلم الطبيعة ، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقا على غرارهما ، ولما سئل فى ذلك ، قال إنه وجد أن " النقد " هو نفسه الميتافيزيقا التى أرادها.

أن " كانط " حين أجرى هذا البحث التحليلى فى قضايا العلم الطبيعى ، لم يقصد به إلى أن يكون بحثا ميتافيزيقيا ، بل أراد به أن يكون مفتاحا للميتافيزيقا ، أو منوالا ينسج عليه من أراد البحث فى الميتافيزيقا ؛ لكنه عاد آخر الأمر فغير وجهة نظره، إذ جعل هذا البحث النقدى نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقى الذى كان ينشده. ولكن ماذا نقول فى الموضوعات الثلاثة التى كان قد جعلها، موضوع البحث الميتافيزيقى: الله والحرية والخلود ؟ هل يجوز القول فيها أولا يجوز ؟

يقول فى مستهل "نقد العقل الخالص" (الطبعة الثانية): " كتب على العقل الإنسانى أن يتسم بهذه السمة المميزة، وهى أنه – فى جانبٍ من جوانب علمه – مثقل بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ؛ لكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تجاوز حدود قدراته كلها" وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده ، فهو بذلك " يطرح بنفسه فى الظلام والمتناقضات"[١٦].

وعلى هذا يمكننا كما يقول زكى نجيب أن نجعل للميتافيزيقا عند " كانط " معنيين، وهى عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين ، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هى مستحيلة على العقل النظرى العلمى إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية، وهى ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلا ينتهى بنا إلى إبراز الفروض التى تستند إليها تلك القضايا .

وقد بدأ " كانط " بالاعتراف بمعنى واحد لها ، وهو المعنى الأول ، وإذ كانت لفظة "الميتافيزيقا " عنده بادئ ذى بدء تعنى " مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيما عدا الأحكام المنطقية ؛ لكنه بعد خوضه فى تحليل الأحكام العلمية – رياضية وطبيعية – انتهى إلى المعنى الثانى ، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها المجدى من الناحية العلمية ، هى مجرد تحليل القضايا العلمية.

فموقفنا إزاء " كانط " هو رفض للمعنى الأول ، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق مستطاع العقل الإنسانى ، بل على أساس أن أقوالها تكون فارغة من المعنى وتأباها قواعد تكوين اللغة ذاتها؛ وقبول للمعنى الثانى ؛ فإن كانت كلمة " ميتافيزيقا " معناها " تحليل القضايا العلمية " موضوعها هو الذى قبلنا أن يكون عمل الفيلسوف(١٧).

ومقابل زكى نجيب الذى يجعل فلسفة كانط تحليلية يعيد محمود رجب الفلسفة الترنسندنتالية إلى الميتافيزيقا.

وهو يرى أن القول بأن كانط هادم للميتافيزيقا ليس بالتفسير الجديد الذى يقول به الكانطيون الجدد والمناطقة الوضعيون فى عصرنا الحاضر، وإنما هو قول قديم قدم كانط نفسه وخلفائه، فهيجل مثلاً يرى فى مقدمة الطبعة الأولى من كتابه "علم المنطق" (١٨١٢) أن الفلسفة الألمانية قد أصابها تغير جذرى خلال الخمس والعشرين سنة الماضية. هو يشير بذلك إلى تأثير الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" التى ظهرت سنة ١٧٨٧. ثم يأخذ على فلسفة كانط، أنها قد جعلت الأمة الألمانية تفقد اهتمامها بالميتافيزيقا(١٨). وفى "محاضراته عن تاريخ الفلسفة، يصفها بأنها قطعية وذاتية، وأنها "فلسفة تقوم كلية على "الذهن" وتستبعد العقل". والسبب الذى جعلها ذائعة الصيت، منتشرة بين الكثيرين، هو أنها قد حررت الناس من الميتافيزيقا تحريراً تم دفعه واحدة، بل أنه ليطلق على كانط اسم المحطم لكل ميتافيزيقا، وعنده أن الفلسفة التى تستبعد الميتافيزيقا ليست فلسفة على الإطلاق، كأنها معبد بلا إله.

القول بأن كانط عدو للميتافيزيقا ومحطم لها، قديم. ولكن، ما أبعده عن الحقيقة، وما أيسر تفنيده، فالميتافيزيقا كانت شغل كانط الشاغل، ويدلل لنا محمود رجب على

ذلك بعدة أمثلة منها تردد الكلمة (= ميتافيزيقا) مرات كثيرة فـــي مؤلفاتـــه، وجعلهـ عنواناً لبعض هذه المؤلفات، وما يقرره كانط فى كتبه ورسائله بشان الميتافيزيقا، ففى رسالة له إلى هرتس Herz يصف – لأول مرة – "نقد العقل الخالص" بقولـــه: "أنـــا عمل يتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها"، وعندما أرسل إلـــى مندلـــسون كتابه "أحلام صاحب رؤى مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا" كتب إليه قائلاً: "أننـــى لأبعد ما أكون عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شئ تافه يمكن الاستغناء عنـــه". أن كانط لم يبغ هدم الميتافيزيقا ولا استبعادها، وإنما أستهدف إصـــلاحها وإحياءهـــا، والنهوض بها، ففى "المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تكون علماً" يقول: "بما أن الطلب على الميتافيزيقا دائم لا ينقطع أبداً – ذلك أن مصالح العقـــل البـــشرى الكلـــى ترتبط بها ارتباطاً لا ينفصم – فيجب أن نعترف بأن إصلاحاً شـــاملاً، أو بـــالأحرى ميلاداً للميتافيزيقا على نحو جديد، هو أمل لا مفر من حدوثه، بغـــض النظـــر عـــن العقبات التى يمكن أن تعترضه فترة من الزمن(١٩).

إصلاح الميتافيزيقا إذن هو المقصد الأسنى لفلسفة كانط،، فلماذا الزعم أنه هادم الميتافيزيقا؟ أن السبب يكمن – فيما يقول كولنجوود كما ينقل عنه رجـــب – فـــى أن كانط أنشأ لأول مرة نوعاً من الفلسفة جديداً، هو الفلـــسفة الترنـــسندنتالية أو الفلـــسفة النقدية، هدفها أن تستخدم للميتافيزيقا، وأن تحذر الميتافيزيقى من الوقوع فى أغـــاليط المنهج، والواقع أن هذه الفلسفة كانت فى جوهرها، أشبه مـــا تكـــون بمنـــاهج بحـــث للميتافيزيقا. ويرى كانط أن فى مقدور الفيلسوف – متى سيطر على الفلسفة التمهيديـــة وأتقنها – أن يعود إلى هدفه الأصلى، ألا وهو التأمل الميتافيزيقى، ومن ثـــم تـــستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضة وعلم الطبيعة.

ويتساءل رجب هل يتمثل جوهر فلسفه كانط فى النقد (نقد المعرفة) أم فى نهاية النقد؟. هل النقد هو البديل عن الميتافيزيقا أو هو التمهيد لميتافيزيقـــا جديـــدة؟ يـــرى البعض أن مغزى فلسفة كانط كامناً فى النقد، ويهملون الميتافيزيقا الجديدة، التـــى لـــم يتمها، على الرغم من أنها كانت هدفاً أساسياً من أهدافه وهناك على العكس من يعدون النقد تمهيداً للميتافيزيقا الجديدة، التى خططها كانط ورسم أبعادها، تاركاً إتمامها لمـــن

يجئ بعده. وأنصار هذا التفسير يعدون كانط مدافعاً عن الميتافيزيقا ومؤسساً لأركانها. وهذه هى مزية التفسير الثانى، التى تجلعنا نميل إليه.

فكتاب "نقد العقل الخالص" هو نظرية فى المبادئ عندما يتناول المقولات والمبادئ، وهو أيضاً نظرية فى الوجود عندما يتناول الطابع الفينومينالى للمكان والزمان والطبيعة.... أن فلسفة كانط تشمل نظرية المبادئ (أو المعرفة) ونظرية الوجود. وكل تفسير يأخذ بأحداهما ويتجاهل الأخرى تفسير ضيق، وإحدى النظرة، فالغلطة التى وقع فيها أصحاب التفسير الأول وهو يقصد بالطبع الوضعيين المناطقة الذين تصوروا أن البحث فى المبادئ يستلزم استبعاد الميتافيزيقا، وما دروا أنه ميتافيزيقا أيضاً.

ويقسم كانط تفكيره، عادة، إلى: ما قبل النقد وما بعد النقد. وبداية المرحلة النقدية، هى "رسالة ١٧٧٠" عن "صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول"، ويقوم هذا التقسيم على أساس اعتراف كانط بأن نظرية هيوم التجريبية، هى التى أيقظته من سباته الدجماطيقى. وقد يبدو لأول وهلة أن كانط بذلك قد تخلص من الميتافيزيقا، واتجه نحو الأخذ بنظرية تجريبية فى المعرفة. والواقع أن هذا لا يصور موقفه كما يقول رجب تصويراً صحيحاً دقيقا، لأننا فى مرحلة ما قبل النقد نستطيع أن نتبين فترتين متميزتين أولاهما تشمل المؤلفات التى كتبها فى النصف الثانى من الخمسينات، وكان اهتمامه أثناءها منصباً على العلم الطبيعى، فقد بدأ يشك فى الميتافيزيقا، ومن ناحية أخرى نجد أن كانط ظل يستخدم فى محاضراته كتاب باومجارتن عن "الميتافيزيقا فترة تدريسه بالجامعة"، يشرحه ويعلق عليه. وهذا يدل على أن كانط لم يتخل كلية عن الميتافيزيقا، ابتداء من مؤلفاته فى الخمسينات إلى محاضراته فى التسعينات. كان كانط فى الفترة الأول من مرحلة ما قبل النقد آخذا بميتافيزيقا فولف معتنقاً لها. والكتاب الذى عبر عن هذه الفترة هو "أحلام صاحب رؤى مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا" (١٧٦٦)، ففى هذا الكتاب ينقد كانط الميتافيزيقيين بسخرية لاذعة، لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة فى الهواء، لا ترتبط بعالم الواقع.

ولكن ليس معنى شكه فى الميتافيزيقا بهذا المعنى أنه قد استبعد كل ميتافيزيقا. أو الميتافيزيقا عموماً، الميتافيزيقا "بوصفها علما لحدود العقل البشرى". فضلا عن أن الثبات على حال الشك كما يخبرنا محمود رجب لم يكن من طبع كانط، فهذا النوع من الشك فى الميتافيزيقا لم يكن إلا مجرد "لحظة سلبية" تجاوزها إلى موقف إيجابى أعلى.

فبعد سنوات من التأمل وجد كانط طريقاً لأنقاذ الميتافيزيقا. وهذا هو السبب فى أن "رسالة ١٧٧٠" تعد نقطة حاسمة فى تطور فكره، وانتقاله إلى المرحلة النقدية، ففى هذه الرسالة نظر إلى الميتافيزيقا على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة، موضوعها المبادئ الأولى للذهن الخالص. أما التمييز بين الذهن والعقل، وبين المقولات والأفكار، فلم يوجد كل منهما إلا فى "نقد العقل الخالص"، وكذلك الأمر بالنسبة إلى نظرية المعرفة وتأسيس الميتافيزيقا، فلم يعرضا عرضاً كاملاً إلا فى مؤلفه الأساسى هذا، الذى ظهر بعد عشر سنوات من ظهور "رسالة ١٧٧٠".

وأن أية نظرة يلقيها قارئ لا يحمل فى ذهنه فكرة سابقة، لكفيلة بأن تبين له أن مقصود كانط الحقيقى، فى نقد العقل الخالص، كما يؤكد رجب لم يكن إنكار الميتافيزيقا ولا هدمها، وإنما هدفه كان دعمها. لقد أراد أن يبنى من جديد مذهبا ميتافيزيقيا، بأن يوضح الأسباب والعوامل التى أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال، فالميتافيزيقا هى – كما يقول – نزوع طبيعى للعقل البشرى، هى نزوع يتعلق بطبيعة الإنسان. ولقد وصف "نقد العقل الخالص" صراحة بأنه "تمهيد ضرورى لتأسيس الميتافيزيقا تأسيساً شاملاً بوصفها علماً. وموضوع "المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة.." هو السؤال الأساسى التالى: "كيف يمكن الميتافيزيقا بوصفها علما أن تكون ممكنة؟.

لكانط تعريفات كثيرة للميتافيزيقا ومن بين هذه التعريفات تعريفات تنحو بها نحو نظرية المعرفة. ففى "نقد العقل الخالص" يذهب إلى أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يقوم وحده بحل المشاكل التى لا يمكن تجنبها وهى: وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس. أى أن هذه الأفكار الثلاث تؤلف الجزء الرئيسى للميتافيزيقا وتمثل غايتها النهائية، وما الأجزاء الأخرى إلا أجزاء ثانوية ووسائل لدرك هذه الغاية. تهدف

الميتافيزيقا أيضاً إلى معرفة الأفكار التى تجاوز نطاق الحس والمحسوس، وتقـع فـى عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة – ولا يعنى هذا أن كانط يستبعد من مجالهـا معرفة الأشياء المحسوسة، بل على العكس، يقول: "أن الأنطولوجيا (بوصفها جزءا من الميتافيزيقا) ما هى إلا مذهب لجميع تصورات الذهن ولجميع المبادئ طالما أن هـذه التصورات والمبادئ تعطى للحس، وطالما أنها تتعلق بموضوعات يمكن تجربتها[٢٠].

أن كانط لم يستخدم النقد معول هدم للميتافيزيقا بأسرها كما زعم زكى نجيـب. بل نظر إليه على أنه جزء تمهيدى للميتافيزيقا الجديدة.. الميتافيزيقا بوصـفها علمـا، ووكل إليه مهمة تحديد اختصاصات كل من العقلين: النظرى والعملى[٢١].

ثالثاً: ميتافيزيقا كانط بين نيتشه وهيدجر

إن قيمة كانط، فى نظر نيتشه، تتمثل فى أنه أخـذ علـى عاتقـه أن يحـارب أيـة ميتافيزيقيا تدعى معرفة الأشياء في ذاتها، وراح يبرهن أنه ليس لدينا ولا يمكـن أن يكـون لدينا تصور إيجابي للشيء فى ذاته؛ فالشيء فى ذاته عند كـانط لا يمكـن أن يعـرف، لأن العقل العلمي لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، وليس فـى مقـدروه أن يقـدم إلا معرفة من نوع محدود. يقول نيتشه فى "العلم المرح" : "مع كانط صرنا نشك كألمـان فـى القيمة القطعية للمعارف العلمية، كما صرنا نشك، فضلاً عن ذلك، فى كل ما تسهل معرفتـه سببياً وصار حتى الممكن معرفته ذاته يبدو لنا بما هو كذلك ذا قيمة أقل".

وكما يرى جمال مفرج في دراسته نيتشه وحدود النقد الكانطى فإن النتائج التى تترتب على تفكير كانط في ميدان الميتافيزيقيا مهمة جداً، في نظر نيتشه؛ فهو عنـدما يؤكد أن الفكر العلمى صحيح، ونافع إذ ينظم التجربة ويجعلها ممكنة لـيس إلا، فإنـه يترتب على ذلك أن الاستعمال الوحيد لهذا النوع من التفكير إنما يكـون فـى مجـال التجربة، بحيث يصبح العقل عقيماً إذا انفصل عن عالم التجربة وفقـد ارتباطـه بـه، وبالتالى فإن الميتافيزيقيا، أى معرفة ذلك الذى يكمن بعد التجربة، لا وجـود لهـا. إن العقل ليس في مقدروه أن ينفذ إلى الحقيقة. لقد كانت هذه هى الحقيقة التى هـز بهـا كانط أركان الميتافيزيقيا. وقد كانت كافية فى نظر نيتشه لتسلل فكرة مخيفة أخطر منها

نفذت إلى العديد من الأذهان وهى: ربما ليس هناك شيء وراء المظاهر، ربما لا وجود للشيء في ذاته[٢٢].

وعلى هذا الأساس، فإن نيتشه لا يعتبر النقد الكانطي نقداً حقيقياً، ولا يعتبر تقدمه تقدماً حقيقياً، بل يعتبره نوعاً من "الشك الماكر" أو "السفسطة"؛ لأنه أراد الوصول إلى حقيقة متعالية بوسائل غير فلسفية.

وإذا كان كانط يعتبر الميتافيزيقا شيئا يرتبط بنزوع الإنسان الفطرى، أى بالذات وماهيتها وهى تكابد سؤال الميتافيزيقا: كيف يتعين الموجود ويتراءى، وكيف تفهم الحقيقة؟ سيكون سؤاله بصدد إمكان أولا إمكان الميتافيزيقا سؤالا ناقداً للحاضر، يروم نقد أنطولوجية الإنسان الحاضر. ويمكن اعتبار "النقد" الذى سلطه كانط على العقل وعلى أساسه الذى ينتج جميع الأنطولوجيات الممكنة، نقداً يختزل سؤاله الهام: هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة؟

بهذا يكون كانط قد جعل من هذا السؤال كما كتب محمد طواع سؤالا جذرياً فى الممارسة الفلسفية الحديثة والمعاصرة. وهو سؤال جذري من جهتين: أولاً لأنه سيعمل على خلخلة شجرة الميتافيزيقا من جذورها. وثانياً لأنه يريد الإحاطة بالميتافيزيقا من حيث هى مشكلة فلسفية. أهمية هذا السؤال هى ما جعل هيدجر يفرد لكانط عنواناً دالاً وأساساً فى الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، إنه العنوان الذى تمت صياغته على الشكل الآتى: "كانط ومشكل الميتافيزيقا".

يتخذ المفكرون المعاصرون يتخذون السؤال الكانطي حول إمكانية تأسيس الميتافيزيقا علما مأخذ جدياً. وفى هذا الإطار تظهر أهمية التأليف الذى أفرده هيدجر لهذا المفكر من أجل إبراز الوضع الذى ينبغي أن يحتله فى تاريخ الفلسفة ككل، حيث نجد مؤلف "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" و"كانط ومشكلة الوجود" ، "دراسة فينومينولوجية لمؤلف كانط "العقل الخالص لكانط" كما نجد تركيزاً كبيراً على الفكر الكانطي فى مؤلف يحمل عنوان "ما الشيء؟"

إذا تأملنا للحظة هذه العناوين، سنلاحظ لأول وهلة أن الموضوعة الأساسية التى

تجثم على التفلسف هي موضوعة "الميتافيزيقا" مشكلة ينبغي للمفكرين اليوم أن يفتحوا من خلالها دروباً للممارسة الفلسفية.

وكانط يمثل في منظور هيدجر قمة في تاريخ الميتافيزيقا فيما يخص معالجة "مسألة الوجود". والحال عند كانط ظل متميزاً عن باقي الميتافيزيقيين في تناوله لمسألة الوجود واعتبارها قضية جديرة بالتأمل والتفكير في الوقت الراهن. وهذا هو الموقف الذي يهم هيدجر، إذ يسمح له ومن داخل انشغاله بالأفق الفكري الذي فتحه من خلال مشروع مجاوزة الميتافيزيقا بالوقوف عند الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا اليوم(٢٣).

يتوقف محمد طواع أمام النقد الكانطي والميتافيزيقا مستشهداً بقول كانط: "إن هذا النقد هو بالأحرى التهيئ الضروري من أجل تأسيس متين للميتافيزيقا بوصفها علماً" ويعلق على ذلك بقوله.

مع ما وقع من تراجع لصالح الميتافيزيقا سيصبح النقد الكانطي منهجاً يستهدف حصر شروط الإمكان القبلي كأساس محدد للوجود – وجود الموجود. من هنا كان سؤاله على الشكل الآتي: على أي أساس يتحدد وجود الموجود؟ وهو سؤال يقوم على مبدأ أساس في الفكر الكانطي، مفاده أن أنطولوجية الإنسان هي هذا الأساس الذي ينبغي أن نرده إليه حقيقة كل شئ، وهو أساس شروط إمكان توليد الموضوعات بشكل قبلي لكي يتطابق كل شئ مع العقل سواء في شكله العملي أو النظري. يذهب كانط إلى أن للعقل في شكليه (= النظري والعملي) تأثير متحقق على العالم الحسي من أجل جعله مطابقاً له(٢٤).

النقد الكانطي إذن منهج ترنسندنتالي يبحث في المتعالي ليكشف السبب الكافي الذي يؤسس "الموجودية" أو نقول يريد الوقوف عند بنية المبادئ القبلية الشارطة لوجود الموجود. إنه المنهج الذي لم يقم، برأي هيدجر، في تاريخ الفلسفة إلا مع كانط. يقول هيدجر: "ينبغي انتظار مجئ كانط لكي يصبح المنهج الذي يتابع به الفكر وجود الموجود، منهاجاً ترنسندنتاليا". أن غرض النقد الكانطي من حيث هو منهج وفلسفة متعالية، هو البحث في الأساس الأنطولوجي للموجودية، هذا الأساس، الذي يكمن في

أنطولوجية الإنسان، وهو أساس قبلي انطلاقاً منه تقوم كل علاقة بالموجود من أجل تحديد حقيقة وجوده. لقد وسع كانط مفهوم الذات بعد أن كان ينظر إليها في بعدها السيكولوجي لتصبح معه في بعد أنطولوجي عام، فيكون بذلك قد عمق الأنطولوجيا داخل مفهوم الذاتية.

والآن ماذا عسانا أن نقول بعد بصدد هذا السؤال: هل كانت المجاوزة الكانطية للميتافيزيقا لا ميتافيزيقية؟

أن عمل كانط النقدي ومحاولته لإصلاح الميتافيزيقا لم يخرجا عن الميتافيزيقا. وتبعاً لهذه الاعتبارات كلها يمكن القول، إن العمل الكانطي لم يعمل إلا على تعميق تراث ميتافيزيقي بكامله، على الرغم مما حققه من ثورة كوبرنيكية منحته قمة في تاريخ الفلسفة. إذ لم يغادر كما يقول طواع النظرة إلى الفكر بوصفه لوجيا وإلى الحقيقة، باعتبارها يقين التمثل. وبهذا فهو لم يدرك الاختلاف الأنطولوجي الممكن بني الوجود والموجود معتبراً الأول شرط إمكان وجود الثاني ويتأسس كل ذلك داخل البنية المقولية المنطقية المكونة لأنطولوجية الذات. لقد جاء "نقده" مجاوزة ميتافيزيقية للميتافيزيقا، تحول معه البحث الفلسفي في عمقه إلى أنثربولوجيا فلسفية تهتم بالتعالي بوصفه بنية مكونة لطبيعة الإنسان، وبإمكانيات الكائن الإنساني ومكانته داخل الكون[٢٥].

رابعاً: ما بعد الحداثة : تحديدات أولية

ويهمنا أن نحدد موضوعنا بالأشارة بإيجاز إلى بعض الأراء التي تسعى لتعريف ما بعد الحداثة - ورغم تعدد وتشعب بعض هذه التعريفات وعدم تحددها - حتى نتمكن بعد ذلك في الفقرات التالية تناول موقف كل فيلسوف من الفلسفة النقدية، لكي نعطي صورة ثانية عن مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية تضاف للمصادر المعروفة لها؛ والتي تتوقف خاصة عند نيتشه وهيدجر وأحيانا فرويد.

وعلى الرغم من صعوبة تقديم تعريف لما بعد الحداثة لكثرة هذه التعريفات وأختلافها وتعقد لغة أصحابها واتساع معارفهم فأننا نهدف إلى تحليل مجموعة النصوص التي قدمها كل من: جيل دولوز وميشل فوكو وفرانسوا ليوتار وجاك دريدا الذين يشار إليهم - رغم الاختلافات بينهم ورغم تطور أعمالهم وفقا لمناهج وتوجهات فلسفية مختلفة

عبر مراحل كتاباتهم – على أنهم فلاسفة ما بعد الحداثة[٢٦].

تشير كارول نيكلسون إلى "أن أطروحة ما بعد الحداثة فى الفلسفة تشمل عددا من المقاربات النظرية من بينها: النزعة البنيوية و البرجماتية الجديدة. وهى مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العارفة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذى خط معالمه الأولى ديكارت وكانط"[٢٧]. وتمثل ما بعد الحداثة – عند البعض – حركة فكرية تقوم على نقد، بل رفض الأسس التى تركز عليها الحضارة الغربية الحديثة، كما ترفض المسلمات التى تقوم عليها هذه الحضارة، أو على الأقل ترى الزمن قد تجاوزها وتخطاها. ولذا يذهب الكثيرون من مفكرى ما بعد الحداثة إلى أعتبارها حركة أعلى من الرأسمالية. أن عصر الحداثة عندهم أنتهى بالفعل، وما بعد الحداثة ، تهيئ ، بأعتبارها نقدا له ، لقيام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة غير تلك التى عرفها المجتمع الغربى الحديث[٢٨].

يقول ديفيد لاين : "لقد دخل مصطلح ما بعد الحداثة الاستخدام العام بعد ظهور كتاب ليوتار Lyotard "الوضع ما بعد الحداثي" ولكن بعد تأسيس هذا التيار التحق به كتاب أخرون – معظمهم فرنسيون – خلال الثمانينات، ورغم أن العديد من هؤلاء الكتاب تجاهلوا هذا المصطلح أو نفوه أو ابتعدوا عنه، إلا أنه بقى عالقا بأسمائهم ومن بينهم: جان بودريار Boudrilard وجاك دريدا Derrida وفوكو وليوتار نفسه طبعا ولا يمكن تجاهل كتاب أخرين مثل: جيل دولوز وجياتى فاتيمو Ginni Vattimo وريتشارد رورتى[٢٩]. وبالطبع لا يمكن أن تنطبق التسمية عليهم جميعاً بنفس الدرجة فهناك اختلافات بينهما ليس فقط فى التفصيلات بل أيضاً فى الأسس العامة لفلسفاتهم ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الذين يسميهم فيلسب مانغ Philipp Meingue فلاسفة الاختلاف لا ينطوون تحت لواء مدرسة توحدهم فأن هناك خيطا سريا يسرى ويجمع بينهم، فجميعهم فى خدمة الاختلاف والمغايرة ومن البديهى أن بين أعمالهم تمايزا لكنهم يلتقون من خلالها حول هم واحد يشغلهم هو تفتيت الفلسفة الغربية وتفكيكها إلى أبسط عناصرها ومن ثم إمكانية الخروج منها[٣٠]. وحسب هؤلاء فإن مسعى الفلسفة

كان دائما ينحو إلى رد ما هو متعدد إلى الوحدة. واذا كانت الفلسفة علـــى المـــستوى النظرى، تحجب التناقض لتبرز الوحدة، و على المستوى السياسى فهى دائمـــا تبـــرر الوضع القائم، هى فلسفة رد للماثل والوحدة والدولة[٣١]. بينما تطمح فلسفة الاخـــتلاف إلى تغير بنية وعى الأفراد بأن تصدهم عن الرغبة فى الحنين إلى بناء وحدة شمولية، أنها فلسفة تحترز وتحتاط من كل ما هو مشروع توحيدى تكون الدولة هـــى التجـــسيم الفعلى له. وفلاسفة الاختلاف إذ يحترزون من مثل هذه المشاريع فلانهم يخـــافون أن يؤدى ذلك إلى الانغلاق[٣٢].

وترد معظم – وربما كل – الدراسات أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاخـــتلاف إلى نيتشه، الذى يمثل مفترق الطرق تفرعت عنه ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظريـــة السلطة كما تطورت لدى فوكو مرورا بباتاى وخط نقدا الميتافيزيقا الذى ورثه هيدجر ودريدا، فهو يطبق جدل العقل لكى يفجر الغلاف العقلانى للحداثة[٣٣].

ويتناول مادن ساروب Madon Sarup بعض التيارات بعد البنيوية فى الفصل الرابع من كتابه "مدخل تمهيدى إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ". حيث نجد أفكار نيتشه تعود بقوة وتشكل أصل أهم الاهتمامات فى أعمال دولوز وجاتـــارى وليوتـــار. يقول: "لقد تأثر العديد من المفكرين تأثرا عميقا بفلسفة نيتشه، خاصة برفضها "وهـــم" الحقيقة والأفكار المتحجرة حول الدلالة واعتقادها بأرادة السطلة وتأكيدها على النزعة الديونزية. تأثر فوكو بنيتشه فى أواخر الخمسينات وبدأ ينتقـــد التاريخانيـــة والنزعـــة الإنسانية[٣٤]. كما ندد ليوتار الذى كان مناضلا يساريا بالاتحاد السوفيتى[٣٥]. ورجـــع ساروب يلخص لنا فى نهاية هذا الفصل شجرة الانساب النيتشويه[٣٦]. فلو أمعنا النظر فى أعمال دولوز وجاتارى ودريدا وفوكو وليوتار وغيرهم لتأكدنا من أثر فلسفة نيتشه، فهـــم أولا يشاطرونه العداء لفكرة النظام، ثانيا يرفضون نظرة هيجل للتاريخ كتقدم أو تطـــور، وثالثا يدركون الضغط المتزايد من أجل التشابه والتطابق وينتقدون هـــذا التيـــار. رابعـــا يكرسون الفرد ضد السياسى نتيجة اهتمامهم البالغ بالذاتية والرواية الصغيرة.

والحقيقة أننا بدأنا نفهم الكثير بالنسبة لأهمية نيتشه فى ما بعد الحداثة من خلال

كتاب جيانى فاتيمو Vattimo "نهاية الحداثة" فهو يرى فى نيتشه ما يجمع بين فلاسفة وأفكار ما بعد الحداثة يقول: "أن التنظيرات المتفرقة وغير المترابطة لما بعد الحداثة لن تكون مفيدة فلسفيا إلا إذا ربطت ما بين اشكالية العود الإبدى النيتشويه وتجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر(٣٧). وهذا ما يشاطره فيه ديفيد لاين، الذى يؤكد أنه لكى يتسنى لنا فهم التيارات الأساسية فى الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلا إلى الوراء لنستجوب أولئك المفكرين الذين استبقوا ما بعد الحداثة. ومن دون شك أن أهم مفكر فى هذا الصدد هو نيتشه فهو بحق مفكر ما بعد حديث سابق لاوانه(٣٨).

يصور نيتشه فى تاريخ الفلسفة باعتباره المقابل لكانط، وإذا استخدمنا لغة نيتشويه فهو يمثل الديونيزية مقابل كانط الذى هو أقرب للروح الابولونية. والحقيقة أنه يمكن القول إذا كان نيتشه وهيدجر من المصادر الأساسية لفلسفة ما بعد الحداثة. فإنهما بدورهما اهتما بالفلسفة الكانطية. لقد كتب دولوز عن علاقة نيتشه وكانط فى كتابه "نيتشه والفلسفة" وأثار كل من كريستوفر وأنث واندزجى كليموفسكى إلى موقف نيتشه من كانط ؛ وهما يريا أن تحليل كانط للحكم فى علاقته بالاستطيقا بوصفها أحساس، يمكن أن يرى كاستباق لتحليل نيتشه للقوة من منظور الانفعالات المتصارعة. وإنهما يستخدمان على نحو متشابه شخصية العبقرى لسبراغوار الأفكار.

ويرى البعض أن نقد نيتشه للنزعة الإنسانية باعتبارها ميتافيزيقا ، وأنها بدورها عبارة عن أخلاق تصطنع قيما مزيفة للواقع.. إن هذا النقد يسير فى الاتجاه المعاكس تماما للتقليد الفلسفى الكانطى.. فبينما دعا كانط إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيم لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمى، يرى نيتشه أن النقد الجذرى للفكر الميتافيزيقى برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التى هى تكمن فى أنه مجرد أخلاق.

وهيدجر أيضا قدم عدة دراسات عن كانط مثل: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، "السؤال عن الشيء" مقولة كانط عن الشيء" وحلقة بحث عن كتاب كانط " الدليل الوحيد الممكن على وجود الله" ، ويمكن ان نرى بينهما بعض التشابه ؛ وهو أن فلسفة

كانط تدور حول إشكالية رئيسية ينشغل بها هو أيضا وهى أشكالية الوجود المتعــين، وهى تشير إلى المكان الذى يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه. لقد سعى هيدجر كما يرى كل من: وانت وكليموفسكى إلى أعادة صياغة سؤال كــانط عــن الأحكــام التركيبية القبلية[٣٩].

وظهر الاهتمام به فى العربية، حيث صدرت عدة أعمال حول "كانط راهناً" لأم الزين بنشيخة، والنقد والتنوير، منزلة كانط فى فرانكفورت، لمحسن الخــونى والعــدد الذى خصصته مجلة أوراق فلسفية عن كانط وانطولوجيا العصر، والمجلــة الفلــسفية التونسية عن كانط والحداثة. وسوف نتوقف فى الفقرات التالية عند قراءة كل من: جيل دولوز وفوكو وليوتار ودريدا ، الذين أفرد كل منهم عمل أو أكثر حول كــانط قــراءة وإعادة تفسير فى بعض جوانب الفلسفة النقدية التى لم تلقى نفس الاهتمام من غيــرهم من المفكرين السابقين، الذين توقفوا أمام جانبين فقط فى فلسفة كــانط همــا: نظريــة المعرفة أو نقد العقل النظرى الخــالص ونظريــة الواجــب أو نقــد العقــل العملــى الخالص[٤٠].

خامساً: جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية:

نتناول فى هذا القسم من البحث قراءة جيل دولوز لفلسفة كانط والاهتمام الكبير الذى خصصه لمفهوم النقد، فى كتبه النقدية الثلاثة، خاصة كما يتجلى فى "نقــد ملكــة الحكم". حيث تناوله فى كتابه "كانط والفلسفة النقدية" وفى العديد من كتبــه الأخــرى. وسوف نشير فى البداية إلى أهم ملامح فلسفته لنوضح مكانة كانط فى هذا السياق.

لقد عرف دولوز باعتباره فيلسوف الاختلاف وصارت عبارته أن الفلسفة هــى أبداع التصورات هى التعريف الغالب على فلسفته[٤١]. وقد مر تفكيره كمــا يخبرنــا بمراحل متعددة. يقول فى حوار أجره معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد فــى المجلــة الأدبية الفرنسية عام ١٩٨٨ "يمكننى الحديث عن ثلاث مراحل، لقد بدأت بتأليف كتب فى تاريخ الفلسفة حيث الكتاب الذين أهتممت بهم ، كان يجمعهم شىء مشترك". كتــب عن هيوم كتابين، واسبينوزا ومشكلة التعبير، ونيتشه كتابين، وعن البرجسونية و"كانط

وفلسفته النقدية" ١٩٦٣. وسعى فى المرحلة الثانية كما يخبرنا لبناء فلسفته الخاصة التى تتضمن على سبيل المثال: "الاختلاف والتكرار" ١٩٦٨ "ومنطق المعنى" ١٩٦٩ ثم "أوديب – مضادا" و"ألف سطح" بالاشتراك مع فيليكس جاتارى. وانصب اهتمامه في المرحلة الثالثة على الأدب عموما حيث كتب على سبيل المثال "مارسيل بروست والعلاقات" و"كافكا" وعن فن الرسم مثل "بيكن: منطق الحساسية" وعن السينما ثم عودة لتاريخ الفلسفة، حيث كتب عن "فوكو" و"الثنية ليبنتز والباروك" ويقول: "مع التقليد العقلاني لهذا التاريخ: هيوم، سبينوزا، نيتشه.. أما كتابى حول كانط فهو مختلف... لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عدو بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته[٤٢]. وفي هذا السياق يرى كريستوفر نوريس Ch. Norris أن دولوز فى دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملى بطريقة تدرك المراد (الكانطى) المنطقى منها، حتى أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية[٤٣].

إلا أننا نجد تفسيرا أخر لموقف دولوز في تأريخه للفلسفة يرى أن دولوز يقف أمام تفردات الفلاسفة، وإبراز هذه التفردات ، هو وقوف عند الحدث داخل الفكر، على هذا النحو ينبغي أن نفهم التنقيب الذى يمارسه دولوز في تاريخ الفلسفة التقليدى. يصر دولوز على الاهتمام بهؤلاء لا بحثا عن نماذج فكرية جديدة، وإنما سعيا وراء "ضبط الفكر أثناء عمله عند المفكر"[٤٤] راجع كتاب ألان باديو Alain Bediau عن (دولوز)، هاشيت، باريس ١٩٩٧، الذى يحدد الوضعية التى تحتلها فلسفة دولوز فى الفكر الفلسفى المعاصر وما أثارته من جدل وذلك لخصوصية السؤال الفلسفى عنده. فهو يمارس فلسفة ترفض كل تصنيف وكل نسق مغلق وكل انتماء فلسفى أو اندراج ضمن التيارات الفلسفية السائدة. فهو يبنى فلسفة ذات توجه حيوى وذات توجه ديموقراطى. ويذهب باديو خلافاً للعديد من التأويلات التى تعتبر فلسفة دولوز فلسفة للمتعدد وللرغبة، يرى أنها تكمن فى كونها تتحرك فى تجاه فلسفة التأسيس لقدوم الواحد وهى عنده فلسفة نسقيةمفتوحة[٤٥]. ويهمنا الإشارة إلى اهتمام دولوز بالفلسفة العربية الإسلامية خاصة ابن سينا، ويمكننا أن نقول.. أن الفلسفة مع دولوز تعود إلى قضاياها ومناهجها الخاصة حيث يرى دولوز نفسه دائما فيلسوفا كلاسيكيا ، ويأتى

التجديد للفلسفة من نوعية الأسئلة التى نطرحها عليها والقلقة بهموم العصر.

أن المشروع الدولوزى يبتغى هذه الفكرة القائلة بأن ثمة تاريخا وتواتر زمنيا وهذا يعنى فيما يرى فيليب مانغ، الإطاحة بالأسس التى تقوم عليها صروح الحقول المعرفية للعلوم الإنسانية. وكتاب "الاختلاف والتكرار" عبارة عن كتاب فى المنهج الجديد. هو لا يقدم تصورا جديدا للعالم ولاخلاصة لمجمل المعارف القائمة والمتداولة حاليا. أنه المنهج الجديد لما بعد الحداثة، ابستمولوجيا جديدة تستجيب لأوضاع المعارف الراهنة، يهدف إلى خلق جسور وصل بين حقول معرفية منعزلة. وسوف نعرض فى أربع فقرات أفكار كانط كما جاءت عند دولوز فى كتاب "الاختلاف والتكرار"، والعلاقة بين كانط ونيتشه كما يراها دولوز فى "نيتشه والفلسفة"، وكتاب دولوز عن "فلسفة كانط النقدية"، ثم مقارنته بين كانط وميشيل فوكو تمهيدا للقسم التالى من البحث عن فوكو وكانط.

١- يعد "الاختلاف والتكرار" أول كتاب ضخم من تأليف دولوز، وهو ليس فقط تتويجا لمساره التعليمى فى تلك السنوات التى خصصها لتدريس الفلسفة، أنه عمل يدشن فلسفة جديدة، هى فلسفة الاختلاف، ويعتبر مرحلة حاسمة فى مسار دولوز وهمزة الوصل بين الأعمال التى سبقت والأعمال القى ستتلوها، كما يوضح فيليب مانغ. إن الحدس الذى أرتكز عليه، هو القول بإن الكائن تعدد واختلاف وتنوع بحيث يمكن القول أن فلسفة دولوز هى قبل كل شىء فلسفة "الاختلاف". ينتقد دولوز التمثل La Representation فالتمثل ليس قادرا على استيعاب المختلف ؛ لأنه يعمل وفقا لأليات ذهنية مبنية على ضرورة مبدأ الهوية، وتاريخ الفلسفة كله محكوم بهذا الخطأ، ويمكن القول أن الموضوع الحقيقى لكتاب "الاختلاف والتكرار" يتمحور حول الإطاحة بآلية التمثل[٣٩] ليس ثمة تكرار حقيقى عند دولوز إلا وهو فى خدمة التمايز، أو فى صالح "الاختلاف"، يفلت به من حيز التكرار. لابد من القول بأن ثمة "اختلافات" تخرج عن حيز عملية التمثل التى لا ترى إلا الموضوع - وهى اختلافات كما يرى مانغ تفلت من شمولية المفهوم - اختلافات متجددة فى صلب الواحد.

ولو تابعنا تلخيص فيليب مانغ لعمل دولوز لوجدنا الفيلسوف يذكر في بداية كتابه حالات التكرار الحقيقي التي تنتسب إلى ميادين متعددة: الفيزياء والأخلاق والآداب والتاريخ. يهمنا منها ما يذكره في مجال القانون الأخلاقي، حيث يرى أن كانط (إذا صرفنا النظر عن التكرار الذي يحدث في الطبيعة) لا يحصرنا في حيز جديد من الشمولية والعمومية والمماثلة بل يقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، أي هو يقترح موضوعا يظل التشريع الأخلاقي يردد أنموذجه.

يتناول دولوز من كتابه ما يسميه الخلاصة التأليفية الزمانية، ويعرض لإطروحة هيوم عن العادة حيث يربط الخيال بين الحالات المتعاقبة، ويسمي ذلك الخلاصة التأليفية السالبة. وينتقد كانط في هذا السياق، حيث يرد كانط عملية التأليف Synthesc إلى طاقة إيجابية فاعلة. فهذه الخلاصة تنبع داخل الفكر، الذي يسبق كل عملية تذكر وكل عملية تحليل[٤٧]. ولأنه كما يرى في الخلاصة التأليفية الثالثة أن شكل الزمن لابد أن يكون في ثنايا الفكر، لذلك فهو كائن في قلب الخلاصة التأليفية الفاعلة التي تقدم نفسها على أنها معطى أولي ضمن مسار الكوجيتو (أنا أفكر) ولما هي هكذا؟، هنا يسجل دولوز الإضافة التي حققها كانط خلال نقده الكوجيتو الديكارتي[٤٨].

٢- ويتناول دولوز كانط في أربعة مواضع من كتابه "نيتشه والفلسفة" نجد ذلك في نهاية الفقرة السادسة من الفصل الثاني حيث يبين موقف نيتشه حيال كانط في الفقرات: الثامنة والتاسعة والعاشرة من الفصل الثالث عن النقد. هي على التوالي نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ، تحقيق النقد، نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج.

لا يوجد لدى نيتشه فيما يرى دولوز نسب كانطي بل هنالك خصومة نصف معلنة ونصف مخفية بسبب قصور نقده.. لقد وجد نيتشه في العود الإبدي وإرادة القوة تغيرا جذريا للكانطية وإعادة اختراع للنقد الذي خانه كانط في الوقت ذاته الذي تصوره فيه أستئنافا للمشروع النقدي على أسس جديدة ومع مفاهيم جديدة[٤٩] ويبين في حديثه عن مخطط جينالوجيا الأخلاق ميل نيتشه إلى الإشارة إلى نقض تصور كانط للتعارضات *Antinomies*، ويبين نيتشه أن كانط لم يفهم ينبوعها ولا امتدادها الحقيقي

حيث مصدر التعارض هو الإحساس بالخطأ (كما يقول في القسم الثاني من الجينالوجيا) وهو يعبر عن نفسه كتعارض بين الأخلاق والحياة.

لقد أراد نيتشه في الجينالوجيا إعادة كتابة نقد العقل الخالص، فهو يقدر - كما يقول دولوز - أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة ، لكن كانط أخطأ بالضبط هذه الفكرة وأفسدها ليس فقط في التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر ماركس بالنسبة لهيجل ، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه(٥٠).

أن عبقرية كانط في "نقد العقل الخالص" في كونه تصور نقدا محايثا Immanete نقدا للعقل بواسطة العقل ليس بواسطة الشعور أو بواسطة التجربة أو أى هيئة خارجية أيا كانت ، ولم يكن المنتقد هو الأخر خارج العقل، ويرى أن هذا هو التناقض الكانطى، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته. لقد كانت تنقص كانط طريقة تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعهد إليه بمهمة أن يكون قاضيا لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلى.. أن الفلسفة الترنسندنتالية تكتشف شروطا تبقى خارجية بالنسبة للشروط والمبادئ الصورية ، هى مبادئ شرط، لا مبادئ أصل تكوينى داخلى، فالمطلوب على طريقة نيتشه ودولوز أصلا تكوينيا للعقل، واصلا تكوينيا للإدراك ومقولاته. ويرى دولوز أننا نجد عند نيتشه محل المبادئ الصورية الجينالوجيا. وأن إدراك القوة كمبدأ، قادر على تحقيق النقد الداخلى(٥١).

ويلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشوى والتصور الكانطى للنقد فى عدة نقاط أهمها: أنه ليس العقل المشرع الكانطى بل عالم الجينالوجيا هو المشرع الحقيقى. أن هدف النقد ليس غايات الإنسان أو العقل بل الإنسان الاسمى الإنسان المتجاوز، فالأمر لا يتعلق بالتبرير بل بالشعور، صورة مختلفة، حساسية أخرى(٥٢). وأهتمام دولوز بتعريف ووظيفة الملكات يشغله فى كتابه "فلسفة كانط النقدية" موضوع الفقرة القادمة.

٣ - تظهر أهمية كانط بالنسبة لدولوز فى تخصيصه كتاباً حول "فلسفة كانط النقدية" يظهر فيه تطور النقد من العقل النظرى إلى العملى حتى يكتمل فى ملكة

الحكم، فالعمل يتكون من مدخل وخاتمة وفصول ثلاثة[٥٣]. فهو يبدأ في المدخل بتعريف العقل عند كانط ويذكر تحديده للفلسفة على أنها "علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الأساسية للعقل البشرى" للتأكيد على الغائية عند كانط، مقارنة بين مكانته فى فلسفته من جانب، وفى التجريبية والعقلانية الدوجماطيقية من جانب، فالتجريبيين يرونها، الغائية فى الطبيعة وكانط يرجعها للعقل، والعقلانية السابقة عليه تقر بالغايات لكن كشيء خارجي وأعلى يجعل العقل ينشد وجود، وخير مطلق بينما يرى كانط مقابل هؤلاء أن الغايات موجودة فى العقل[٥٤].

وينتقل بعد ذلك للحديث عن الملكات محددا معنيين للملكة Faculte، فهى بالمعنى الأول: كل تصور فى علاقة مع شيء آخر، فهناك علاقة وفاق وتطابق، ملكة المعرفة، وصلة السببية، وملكة الرغبة. ويتناول ملكة المعرفة العليا حيث يعرض للعلاقة بين الملكات، وهل لها ترتيب أدنى وأعلى ليبين أن نقد العقل النظرى تأمل فى الملكة العليا للمعرفة، بينما يختص نقد العقل العملى بالملكة العليا للرغبة، ويعنى نقد الحكم بالملكة العليا للخيال. والمعنى الثانى للملكة أن تكون مصدر نوعى للتصورات يقول: "تحيل الملكة في المعنى الأول إلى العلاقات المتنوعة للتصور على وجه العموم، فى المعنى الثانى على مصدر نوعى خاص للتصورات"[٥٥]. وهى فى هذا المعنى الثانى تتعدد التصورات، ويذكر ثلاثة أنواع للملكات بهذا المعنى وهى: الخيال والذهن والعقل، ويطرح مسألة العلاقة بين المعنيين فى نهاية مدخله ليصل إلى حلها فى نهاية عمله. ويلاحظ أن ما شغله في المدخل هو نفس ما شغله في كتاب الاختلاف والتكرار.

ويتوقف في الفصل الأول عند العلاقة بين الملكات فى النقد الأول (نقد العقل النظرى الخالص) يحلل فى الفقرة الأولى العلاقة بين "القبلى" و"الترانسندنتالى"، حيث يشير القبلى إلى تصورات تنشأ من التجربة أما الترانسندنتالى، فهو المبدأ الذى تخضع بمقتضاه التجربة لتصوراتنا الأولية. ثم يعرض لمفهوم الثورة الكوبرنيقية عند كانط التى يخضع فيها الموضوع للذات، ويتوقف عند دور الملكات الثلاث فى عملية المعرفة. ويحذر من تداخل عمل ملكة من الملكات في وظيفة أخرى.

ويدور الفصل الثانى على العلاقة بين الملكات فى "نقد العقل العملى" ويخصص الفقرة الأولى للعقل المشرع حيث هو المسئول عن التشريع الكلى، الذى يتفق والقانون الأخلاقى الضرورى. ويقارن فى ختام الفصل بين العقلين النظرى والعملى على مستوى توجه الاهتمام في كل منهما، موضحا اختلافهما فمجال العقل النظرى الظواهر بينما يدور العقل العملى على الأشياء في ذاتها.

ويبدأ الفصل الثالث والأخير – عن العلاقة بين الملكات فى نقد ملكة الحكم" – بسؤال، هو هل هناك شكل اسمى للعاطفة، بمعنى هل لدينا تصورات تحدد قبليا حالات اللذة والألم؟[٥٦] والإجابة أن هذه الحالات لا تعرف إلا بالتجربة والملكة العليا للعاطفة (الشعور) مصدر الشروط الذاتية لنشاط الملكات الأخرى. ويمكن رصد الشكل الأعلى للشعور فى الحكم بالجمال حيث تنسجم المخيلة مع ملكة الفهم ويتفاعلا عضويا ويتداخل العقل فى الحكم بالجمال حيث تنسجم المخيلة مع ملكة الفهم ويتفاعلا عضويا ويتداخل العقل في الحكم بالجليل Sublime ، فالجليل (السامى) يؤدى إلى علاقة من نوع خاص بين العقل والمخيلة. ويفيض دولوز فى بيان موقف كانط من ملكة الحكم، والطبيعة والفن على مستوى الغائية. فالاستطيقا غائية ولكن لا تهدف إلى أية غاية محددة بل أنها تمهد للغائية فى الطبيعة[٥٧]. وبعد تحليل كتب النقد الثلاثة، يخصص دولوز الخاتمة للحديث عن غايات العقل، متناولا على التوالى، مذهب الملكات، مذهب الغايات، التاريخ والتحقق. يرى فى الفقرة الأولى (مذهب الملكات) أن الكتب النقدية الثلاثة تقدم نظاما حقيقيا للتبادل، فنقد العقل النظرى ونقد العقل العملى يعرضان علاقات الملكات. ثم يعيد فى الفقرة الثانية أهم ما ذكره بالنسبة للغائية، ويتساءل فى الفقرة الثالثة كيف يمكن للإنسان، الذى لا يمثل هدفا نهائيا إلا فى وجوده فوق المحسوس، أن يكون غاية نهائية للطبيعة الحسية؟ والإجابة أن الحرية هى الوسيلة لتحقيق ذلك. وهذا ما سيتناوله فوكو فى تحليله لنصوص كانط ما التنوير؟ ما الثورة؟ كما سيمر بنا فى القسم التالى.

ومن الواضح أن الغاية من تحليلات دولوز هى بيان كيفية وصول كانط للنقد

وغايته نقد الحكم، والدليل على ذلك القضايا التى طرحها دولوز فى بداية كتابه وفى سياقه وحتى الخاتمة هى قضايا الغائية والعلاقة بين الملكات[٥٨].

لقد كان موضوع دولوز الرئيسى أن يوضح بعض المشكلات التى تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة التى تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة، قاعة محكمة تعمل - وفقا لدولوز - على طريقة منصب رئيس جلسة دائرى معين لكي يمنع أى صوت سلطة مفرد (مضيع للحرية) من ممارسة قوة مطلقة، وبالتالى يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعادل قبل أى قانون. وهكذا نفهم الصرح المفاهيمى الكامل فى النقد الكانطى - إبستمولوجياه وأخلاقياته على السواء - بوصفه نسخة عاكسة لـ "برلمان" ملكات عقلية ديمقراطى ليبرالى، يشيد لضمان سيادة العقل.

ويطور دريدا - الذى سنخصص لاهتمامه بكانط فقرة قادمة - هذا الفكرة، على نحو واضح تماما فى نصوصه الحديثة عن سياسات المعرفة[٥٩] المهم فى هذه النصوص هو إصرارها على أن هذه الأسئلة لا تزال موضع تفكير فيما يتعلق بتأثيراتها الاجتماعية والايديولوجية فى اليوم الحاضر. مثلما الحال مع دولوز عندما ألف كتابه عن كانط. وحتى يكون دولوز مقنعا فقد عرض تعليقا كانطيا بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة فى عملية تأسيس برلمان معرفة. إلا أنه فى كتاباته الأخيرة (وعلى الأخص أوديب مضادا) يتخاصم تماما مع نماذج العقل التنويرى. ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوى[٦٠]. أنه باختصار يتخلى عن النقد الداخلى للمفاهيم والمقولات الكنطية من أجل لغة تحتفى بانبثاقها فى عصر يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعى. ومثل فوكو يساوى دولوز المعرفة بالقوة ويرفض أى نوع من النقد الفلسفى الذى يستقى أصله من وجهة نظر العقل التنويرى[٦١].

٤- تناول دولوز كانط فى كتابه "المعرفة والسلطة" فى تحليله لأركيولوجيا فوكو المعرفية تحت عنوان "الأبنية أو التشكيلات التاريخية" (ما يرى وما يعبر عنه). وهو يرى أن الكلام والرؤية أن العبارات والرؤى عناصر خالصة وشروط قبلية ضمنها تجد كل الأفكار صيغتها فى لحظة معينة، كما تتكشف السير وألوان السلوك.

ويشكل هذا البحث عن الشروط نوعا من الكانطية الخاصة بفوكو"[٦٢].

ويقارن دولوز بين كانط وفوكو موضحا التمايزات بينهما. فالشروط بالنسبة لفوكو شروط التجربة الواقعية، وليست شروط إمكان (فالعبارة عنده تفترض متنا معينا) توجد بجانب الموضوع، وفي جانب التشكيلية التاريخية، وليس في جانب ذات كلية (القبلي – عنده – تاريخي) وسواء كان هذا أو ذاك نحن أمام أشكال خارجية برانية. ويدلل على كانطية فوكو بالقول أن الرؤى تشكل مع شروطها قابلية تلقى وتأثر... وهو نفس ما نجده في الفكر الكانطي حيث أن عفوية الأنا تمارس ذاتها على كائنات متلقية تتمثلها (أي تتمثل تلك العفوية) بالضرورة كأخر، أما لدى فوكو، فإن عفوية الفهم أو الكوجيتو تنسحب تاركه المجال للرؤية (باعتبارها) شكل جديد للمكان – الزمان[٦٣].

يرى دولوز أن كانط نقل الثنائية الديكارتية، الفكر والامتداد إلى ثنائية بين ملكتي الحساسية والفهم. وهذا يعني أن كانط لم يبحث عن تطابق بين الذات والموضوع، بل بحث – كما رأينا – في ملكات الذهن بوصفها منظومة علاقات متفتحة هي محصلة نشاط عملي للإنسان يتغيا الحرية والجمال. إن حل الإشكالية التي تثيرها الثنائية بين الحساسية والفهم أو قل التجربة والعقل أو على الأقل زحزحتها تتم عند فوكو، وذلك نحو ثنائية مغايرة ليست بين ملكتين معرفتين لكن وفق لتعبير دولوز بين نمطي وجود هما: العبارة والرؤية. فإذا كانت أصالة كانط تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من المستوى السيكولوجي (تمثل الذات لذاتها) إلى مستواها الابستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان فوجه الجدة عند فوكو هو تحويل الثنائية الكانطية من المستوى الابستمولوجي إلى المستوى الانطولوجي، بحيث يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة[٦٤] معنى هذا أن شروط الإمكان ترجع عند كانط إلى الذهن المستقل عن التجربة في حين أنها لدى فوكو في "الكلمات والأشياء" مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذات طابع تاريخي، أي أن القبلي في نظر فوكو ذو طابع تاريخي. بالإضافة إلى أن الحقيقة القبلية لا تشكل عند فوكو هوية جاهزة سابقة على ممارستها،ولا تشكل بذاتها مصدرا ليقين معرفي. وإنما هي ذات طابع ملتبس ومتناقض، هي موضع أو حيز للممارسة تنتج

وتنتج. ومعنى كونها تنتج فيما يبين على حرب توضيحا لدولوز أن ثمة ما يؤسسها فى الأبنية والتشكيلات التاريخية التى هى بمثابة قبليات تسبق قبليات العقل الخالص[٦٥].

وبيانا للاختلافات بين كانط وفوكو يشير البعض، إلى أننا لسنا بإزاء محاولة لاستبدال المتعال الذاتى بمتعال تاريخى أو تجريبى أو أى متعال أخر كما يظن، وإنما الأمر يتعلق بطريقة جديدة فى التفكير. فإذا كان كانط قد جعل الأشياء تدور حول العقل بدلا من أن يدور العقل عليها، فإن لدى فوكو لا يدور شيء على شيء، بل ثمة أشياء يتم تداولها عبر رؤيتها والكلام عليها دون الإحالة إلى ذات مرجعية أو مرجعية ثابتة[٦٦]. ويقول "كان للأنثربولوجيا دوراً أساسى فى الفكر الحديث ومازلنا إلى حد بعيد غير متخلين عنها فقد أصبحت ضرورية منذ أن فقد التمثل قدرته على تحديد لعبة تركيباته وتحليلاته بمفرده كان ينبغى أن يتوفر التركيب التجريبي خارج سيادة (الأنسا أفكر).. هذا ما سبق لكانط أن بحث عنه فى المنطق عندما أضاف إلى الأسئلة الثلاثة التقليدية تساؤلاً أخيراً: فإذا كانت الأسئلة الثلاثة ماذا باستطاعتى أن أعرف؟ ماذا يتوجب على أن أعمل؟ ماذا يمكننى أن أفعل؟ مرتبط بسؤال رابع ما هو الإنسان؟ Was ist der men? وإذا كان كانط قد أيقظ فى نقده الفكر من سباته العقائدى، فإنه نقده ينهض على سبات آخر هو السبات الأنثروبولوجي الذى سعى فوكو كما يخبرتا فى "الكلمات والأشياء" إلى إيقاظ الفكر منه.

وإذا كان تناول دولوز للفلسفة الكانطية سواء فى "الاختلاف والتكرار" أو "نيتشه والفلسفة" أو فى كتابه عن "كانط والفلسفة النقدية" يهتم أساسا بالنقد ويتوفر على النقد فى ملكة الحكم فهو نفس ما يقوم به فى تحليله للعلاقة بين فوكو وكانط. وإن كان لم يتوقف طويلا كما سنلاحظ عند ما كتبه فوكو فيما بعد عن كانط والثورة فإن هذا يجعلنا نتوقف عند كانطى معاصر هو ميشيل فوكو الذى أعلن "نحن جميعا كانطيون[٦٧]. والذى يتابعه فى التأكيد على كانطيته عدد من الباحثين فى أفكاره[٦٨].

سادساً: فوكو وسؤال كانط حول التنوير :

شغل فوكو منذ تخرجه بفلسفة كانط وكانت رسالته التكميلية للدكتوراه التي أعدها تحت إشراف هيبوليت حول كانط، دراسة وترجمة لمبحث الأنثربولوجيا. وقد نشر ترجمته فيما بعد في دار فران Vrin واستمر الاهتمام بكانط يشغل فوكو رغم تنوع اهتماماته، التي شملت ميادين متعددة كلها تتجه للنقد. ويمكن القول أن مشروع فوكو الفلسفي يهدف إلى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، كما هدف إلى نقد فلسفة التنوير التي ادت إلى أشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق.. لكنه لا يكتفي بأدانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، وأنما يلجأ إلى التحليل التاريخي الاركيولوجي لكي يبين الكيفية التي انبنت عليها هذه الحضارة وبالتالي يسهل عليه النقد والتغير والتعديل(٦٩).

يعلن فوكو انتمائه للنقد الكانطي، ويستخدم اصطلاحات كانط، كما في الفقرة الرابعة من الفصل التاسع من كتابه "الكلمات والأشياء" مثل: التجريبي والترنسندنتالي، والسبات الانثربولوجي موضحا أن البحث عن طبيعة تاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتي للنقد، على مضامين تجريبية، يستلزم استخدام نوع من النقد(٧٠) لقد أسس كانط فيما يرى فوكو الركنين الاساسيين للتراث النقدي اللذين تقاسما الفلسفة الحديثة. أنه وضع في عمله النقدي دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يطرح السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنة، ويؤكد أن جانبا من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة.

يوجد في الفلسفة الحديثة / المعاصرة - كما يرى فوكو - سؤال جديد، من نمط أخر على صيغة أخرى من الاستفهام ، وهي التي تولدت تحديدا في السؤال عن عصر التنوير، وفي النص حول الثورة، وهذا التراث النقدي الجديد يطرح السؤال: ما هي انيتنا؟ وما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلق بتحليله الحقيقة، بل بما يسميه فوكو انطولوجيا الحاضر. انطولوجيتنا نحن، وعلى هذا، نحن أمام اختيارين - فيما يقول - الأول: أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة

بصفة عامة، وأما أن نفضل فكرا نقديا يأخذ شكل انطولوجيا "نحن ذاتنـــا" أى أنطولوجيـــا الانية. وقد أسس هذا الصنف من الفلسفة (الاختيار الثانى) بدأ من هيجـــل إلـــى مدرســـة فرانكفورت مرورا بنيتشه وماكس فيبر شكلا من التفكير حاولت أن أعمل داخله"[٧١].

تحدث فوكو عام ١٩٨٣ فى الكوليج دى فرانس - ربما لأول مرة عن موضوع يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث عصره، أو مجريات الحياة السياسية وقـــد ركـــز اهتمامه على موقف أيمانويل كانط من هذه المسألة بشكل خاص، وحلل نصه الصعب والغامض ما هو التنوير؟ وهو يعتبره أول نص فى تاريخ الفلسفة يطرح مشكلة الساعة ويعتبر الحاضر جديرا بالتأمل الفلسفى، بتفكير الفيلسوف[٧٢] يرى فوكو فى نص كانط عن عصر التنوير نوع أخر من الأسئلة فى مجال التفكير الفلسفى حيث يطرح الـــنص مسألة الغائية الكامنة فى سياق التاريخ ، فالمسألة المطروحة لأول مـــرة هـــى مـــسألة الحاضر، أى السؤال عن الانية: ما الذى يحدث اليوم؟ وماذا يحدث الأن؟ وما هو الأن الذى نوجد نحن وغيرنا فيه؟ أن السؤال الذى الزم كانط الإجابة يتعلـــق بهويـــة هـــذا الحاضر. وقبل كل شيء بتحديد عنصر معين من الحاضر لابد مـــن التعـــرف عليـــه وتميزه بين العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذى يشكل فى الحاضـــر الأن، المعنى، تفكير فلسفى ما؟ أن الجواب الذى يحاول أن يقدمه كانط - فيما يبين فوكـــو - يعمد إلى بيان الميزة التى يحملها هذا العنصر، والتى تجعل منه المؤشر لسياق يـــضم الفكر والمعرفة والفلسفة. يقول: "أننا نلمح فى نص كـــانط مـــسألة الحاضـــر كحـــدث فلسفى، ينتمى إليه الفيلسوف الذى يتحدث عنه، فنحن نشاهد فى نص التنـــوير - لأول مرة - الفلسفة تعمل على صياغة أشكالية لانيتها النظرية، فهى تستنطق هـــذه الانيـــة كحدث لابد من الافصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرده الفلسفى"[٧٣]. ومن هنا يرى فرانسوا ايوالد فى دراسته بالمجلة الأدبية الفرنسية (الماجازين ليترير) "نهاية عالم" فى العدد المخصص لفوكو ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ أن عمل فوكو هو تطبيق للشعار الذى أطلقه كانط على عصر التنوير "لتكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك بنفسك"[٧٤] هذا يعنـــى أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغة جديدة فى طرح مسألة الحداثة. حيث نشهد فـــى مسألة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقة معينة فى تعاطى الفلسفة،

لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن أنيتها(٧٥).

يتتبع فوكو بمنهجه الجينالوجى مسألة الحداثة، ويشدد على أن كانط لم ينس فيما بعد المسألة المتعلقة بالتنوير، التى عالجها ١٧٨٤ حين أجاب عن سؤال طـرح عليـه من الخارج، فهو يعيد محاولة الإجابة عليه ضمن ما يقوله عن حدث لم ينفك يتـساءل عن ذاته، يعني الثورة الفرنسية، ففى سنة ١٨٩٧ سيعطى كانط إجابة مـا يمكـن أن نعتبره تتمة لنص ١٧٨٤ سيجيب عن سؤال أخر طرحته عليه الأحداث هذا السؤال هو "ما هى الثورة"؟(٧٦). ويشير فوكو وفق جينالوجيته إلى كتاب "تـزاع الكليـات" وهـو مجموعة رسائل حول العلاقة القائمة بين مختلف الكليات المكونة للجامعـة، خاصـة الرسالة الثانية المتعلقة بالنزاع بين كليتي الفلسفة والحقوق، وقد حكم مجال العلاقـات بين الفلسفة والحقوق آنذاك سؤال هل هناك تقدم مستمر للجنس البشرى؟" يقول كـانط: "هل يوجد حولنا حدث يمكن استحضاره بالذاكرة، والإشارة إليه اسـتدلالا، والتوقـع فحدوثه، يشير إلى تقدم مستمر يحمل الجنس البشرى كله؟ مـن الواضـح أن الحـدث المقصود هنا هو الثورة، إلا أن الثورة فى حد ذاتها كعملية قلب يمكن لها أن تنجح أو تفشل، وهى لا تعتبر مؤشر يدل على وجود علة قادرة على تمريـر تقـدم متواصـل للبشرية خلال التاريخ. وعند كانط الذى يشكل مؤشر التقدم، هو ما يواكب الثورة مـن تعاطف يلامس الحماسة، المهم فى الثورة ليس (حدث) الثورة ذاته، بل ما يـدور فـى أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسين بها. المهم هـو العلاقة بين هؤلاء وهذه الثورة، الذين ليسوا من أعضائها الفاعلين: فالحمـاس للثـورة بحسب كانط، هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة فى مظهرين: أولاً فى حق كـل الشعوب فى أن تهب نفسها الدستور السياسي الذى ترتضيه، ثم ثانياً: فى المبدأ الـذى يتفق مع الأخلاق والحق بأن تتمتع الإنسانية بدستور سياسى شامل يجنب من وجهـة نظر هذه المبادئ ذاتها كل حرب هجومية(٧٧).

أن الدستور السياسى الذى اختاره الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذى يجنب الحرب، هو مسار عصر التنوير، كما يرى كانط، أى أن الثورة هـى بالفعـل

(وفى الوقت نفسه) التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفى هذا الإطار يصبح عــصر التنوير والثورة من الأحداث التى لا يمكن نسيانها[٧٨].

ويبين فوكو بعد تحليله، أننا مع نصى كانط نقف على موضع الأصــل وعلــى نقطه بداية سلسلة من الاسئلة الفلسفية، فهذين السؤالين: ما هو عصر التنوير؟ وما هى الثورة؟ شكلان لسؤال كانط حول انيته ذاتها. وهما السؤلان اللذان لم ينفكــا يتــرددان على جزء كبير من فلسفة القرن التاسع عشر، أن لم يكن على كل الفلسفة الحديثة. وما يريد تأكيده فوكو، والذى شغله بهذين النصين هو أن عصر التنوير كحدث متفرد دشن الحداثة الأوربية. أن عصر لتنوير – فيما يرى لا يبقى أذن مجرد مرحلة فــى تــاريخ الأفكار بل مسألة فلسفية مدونة في فكرنا منذ القرن الثامن عشر[٧٩] والوجه الثانى للآنية الذى وجه كانط، الثورة كحدث، ثم أيضا كقطيعة وكتحول فى التاريخ. ويرى فوكــو أن على السؤال أن يتجه نحو معرفة ما يجب أن نفعله بهذه الإرادة في الثــورة، وبهــذه "الحماسة للثورة التى تختلف عن العملية الثورية نفسها، فالسؤال الآن "ما هو عــصر التنوير؟ وماذا نفعل بإرادة الثورة؟" يحددان كلاهما في نظر فوكــو مجــال التــساؤل الفلسفى عن هوية وجودنا في الانية التى نعيشها.

ويمكن القول أن سبب من أهم أسباب توقف فوكو أمام عمل كانط عن التنــوير هو أن كانط يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التى شغل بها فوكــو نفــسه وهى المعرفة والسلطة. ويتضح هذا بجلاء لدى كانط فى قولــه "إن التنــوير خــروج الإنسان من حالة القصور التى يبقى هو المسئول عن وجوده فيها. والقصور هو حالــة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسئول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما فى إنعدام القــدرة علــى إتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الأخــرين، لــتكن لــك تلــك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير[٨٠].

ويرجع كانط سبب حالة القصور إلى السلطة التى تقابل العقل والحرية والتنوير التى تمارس على الافراد. بالنسبة للتنوير فلا شيء مطلوب غير الحرية بمعناها الأكثر

براءة، أى تلك التى تقبل على استخدام علنى للعقل فى كل الميادين أن الاستخدام العام لعقلنا لابد أن يكون حرا فى جميع الحالات، وهو الذى يستطيع وحده أن يأتى بالتنوير إلى البشر"[٨١].

يتوقف فوكو أمام موقف كانط من تراث عصر التنوير وهو موقف كما يرى البعض، ضرورى بالنسبة لنا في النظر إلى التراث بشكل عام، تلك القضية التى تشغلنا، من عدة وجوه، حيث يرى كانط أنه لا يمكن لقرن ما أن يولد اتفاقا يفيد القرن الذى يليه يجعله غير قادر على توسيع معارفه ويحرمه التخلص من أخطائه، والتقدم عامة على طريق التنوير، أنها لجريمة فى حق الإنسانية التى يحملها قدرها الأصيل نحو التقدم بالذات. لذا يحق للخلف أن يرفض تماما مثل هذه القوانين، وإن يحتج على ذلك[٨٢].

أن مقالة كانط "ما التنوير؟" تتعرف على موضوعات على حافة من الخطر ولاسيما فى الطريق التى نتقاطع بها مشكلات الفلسفة ومشكلات الحداثة، وهو يتفق مع كانط فى أن الحداثة ينبغى أن تتسم بمنظور الموقف الذى يعتمد على التفاعل بين الاستخدام العام والخاص للعقل. وهذا عند فوكو مشكلة سياسية تكون فيها واجبات الذات ومسئوليتها عرضة للنقد. ويحدد النقد بأنه "الخلق الدائم لأنفسنا فى استقلالنا الذاتى" إن هدف الحداثة هو غرس التغير من الداخل ولذاته فى أن معا[٨٣].

ويمكن القول أن هذا الدرس الفوكوى حول كانط، وهو من أهم دروسه الأخيرة، لا يعبر كما يقول جهاد كاظم عن فكر كانط وأحوال عصره فقط أنما يعبر أيضا عن فكر فوكو وفلسفته كما يعبر عن الأوضاع الفرنسية الحالية". أن ميشيل فوكو قد جسد فى شخصيته هذين التيارين الفلسفيين الذى افتتحهما كانط؛ وبالتالى فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذى يفكر فى المسائل المعرفية والنظرية الكبرى وفى مشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط فى أحداث عصره وقضاياه، فهو فى مشروعه المعرفى الأساسى قد حاول تجديد الابستمولوجيا الفرنسية من بعد جاستون وباشلار وجورج كانغيلم وحاول تغيير مفاهيم تاريخ الأفكار وكيفية دراسة الماضى. ومن هنا كان وافيا لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح فى كتابه "الكلمات والأشياء"

و"اركيولوجيا المعرفة" هنا استطاع أن يقدم للعلوم الإنسانية الحديثة دليلها النظرى والمنهجى. أن تأثير كانط واضح فى هذين الكتابين ويستشهد بقول جان بياجيه عن فوكو بأنه كانط جاء لكى يوقظنا من سباتنا الدوجماطيقى الثانى(٨٤).

ويناقش البعض العلاقة بين فوكو وكانط، وإلى أى مدى يصح اعتبار فوكو كانطيا نقديا. ويميل هؤلاء إلى التشكيك فى نقدية صاحب "الكلمات والأشياء" "وأركولوجيا المعرفة" وذلك بسبب الغائه للذات ونزعته اللاإنسانية.

ويرى أحد الباحثين إن بلاغة فوكو للضد إنسانية تتوافق مع موضوعه المعلن عن اكتشاف حقل معرفى منطقى جديد، وهو حقل يجعله قادرا على اتخاذ موقف خارج وضد مزاعم الحقيقة المسيطرة التى ينطوى عليها العقل. وهذا يعنى التخلى عن التقليد الحديث فى الفكر الأخلاقى التنويرى(٨٥)، ذلك التقليد الذى يحاول - على الأقل منذ كانط - أن يبرر المبادئ الأخلاقية فى ممارسة الفكر التنويرى. ويقارب الدواى بين الإبستمى عند فوكو بأعتباره الخلفية التى تكمن وراء المعرفة فى عصر معين، وبنيته التى تحدد أشكال معارفه، وهى تتشكل من شبكة مفهومية تؤسس ما يسميه بالأوليات التاريخية A Prioiri Historthque بمعنى الشروط القبلية لإمكان ظهور المعارف فى مرحلة تاريخية معينة، بنسق الصور والمقولات والمفاهيم والأفكار "القبلية فى الفلسفة النقدية عند كانط (٨٦). وتحت عنوان عن هوية الفكر النقدى عند فوكو.. يرى أن مشروعه الفكرى على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية منه إلى أية فلسفة أخرى، وأن كان يمكن النظر إليه كنوع من التاريخ النقدى للفكر والمعرفة. ومن هنا يتساءل إلى أى تيار نقدى ينتمى هذا المشروع؟ لقد قيل بأنه يلتقى مع الفلسفة النقدية عند كانط. إلا أنه كما يرى إذا صح الحديث عن التقاء بين الفيلسوفين فإن ذلك يكون فقط فى بعض القضايا الثانوية(٨٧).

أن النزعة النقدية الكانطية وأن برهنت على استحالة أن تتجاوز المعرفة الإنسانية الحدود التى تفرض عليها البنية القبلية للعقل البشرى، واستحالة أدراك المطلق، إلا أنها لم تذهب إلى حد الشك فى جميع المعارف وفى جميع الحقائق، بل

تركت الباب مفتوحا أمام إمكانية قيام العلم.. وأمام الاستمرار المشروع للإيمان.. أما المشروع النقدى عند فوكو وأن أبدى اهتماما معينا بمسألة المعرفة فهو لا يهدف فى إلى بناء نظرية فى المعرفة، أو انقاذ الميتافيزيقا من أزمتها أنه يسعى إلى أضفاء الطابع النسبى على جميع المقولات والمفاهيم ، وبالتالى يدعو إلى إعادة تقييم جميع القيم[88]. وينتهى إلى أن النقد الذى يمارسه فوكو لا يهدف إلى الكشف عن أية حقيقة ولا يعمل على إبراز الطابع الإيجابى لأية حقيقة. إنه لا يقترح فى النهاية شيئا.. أنه أقرب ما يكون إلى النقد العدمى... ويرى أننا أمام مشروع نقدى لا علاقة له تماما بفلسفة كانط النقدية. ولا حتى ببعض الاتجاهات النقدية الحديثة هو بالأحرى مشروع نقدى يواصل فلسفة نيتشه ويجددها[89].

وهذا ما يؤكد عليه كريستوفر نوريس حينما أوضح أن نزعة الشك المعرفية عند فوكو تقوده إلى أن يساوى المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم التنويرى علامات على تعقد متزايد فى التكنولوجيا المطبقة للضبط الاجتماعى. يقول: "إن فوكو يتخلى عن الموقف الكانطى بأشكالياته وتعقيداته الكثيرة التى يثيرها، فمن ناحية تنطوى ما بعد البنيوية على "لا مركزية الذات" فى اللغة وهو ما ينادى به فوكو، كما تنطوى على معرفة يستحدثها إدراك جديد بأن الذاتية متشكلة فى، وعبر، اللغة بدلا من نهوضها بمصدر اللغة وأساسها المطلقين ومن ناحية أخرى تؤسس ما بعد البنيوية بالتخاصم الحاسم مع الطبيعة الأساسية للمشكلات التى ينتجها وعلى نحو نموذجى خطاب العقل الكانطى التنويرى الليبرالى[90].

ويضع نوريس فى كتابه "نظرية لا نقدية" تشومسكى فى مواجهة فوكو بسبب دفاعه عن الفلسفة العقلانية للعقل، واللغة التى تستقى الكثير من التقليد التنويرى الكانطى أو من الأرث الذى يراه هو ممتدا بعيدا إلى ديكارت ولغوية بورويال". ذلك أن تشومسكى يرى أن ثمة رابطة بين النظرية اللغوية وبين قضايا أكبر فى حقل المسئولية السياسية الاجتماعية[91].

ونشير قبل أن ننهى هذا القسم إلى محاولة كريج براندست للربط بين فوكو

والكانطية الجديدة خاصة لدى مدرسة ماربورج، حيث يصدر دراسته الكانطية الجديدة فى النظرية الثقافية "بعبارة فوكو ـ التى نختلف معه فى فهمه لها "نحن جميعا كانطيون جدد". وهو يلاحظ ومعه الحق أن قلائل فى العالم الناطق بالانجليزية يستطعون أن يتبينوا سمات الكانطية الجديدة فى النظرية الثقافية، ويستثنى من ذلك أعمال جليان روز التى تشير إلى أثر الكانطية الجديدة فى بعض مجالات السيكولوجيا الكلاسيكية والماركسية الغربية وما بعد البنيوية. ويوضح أن تأثير مدرسة ماربورج على فكر فوكو - ودريدا - جاء من سبل مختلفة تشمل أفكار هوسرل وهيدجر وبرنشفيك بالإضافة إلى السوسيولوجيا الكلاسيكية.

ويختلف ما يقدمه كريج من تفسير لكانطية فوكو الجديدة عن فهمنا لقراءة فوكو لكانط. ويبدو أنه يفسر عبارة صاحب اركيولوجيا المعرفة نحن جميعا كانطيون جدد بأن فوكو ينتمى للكانطية الجديدة بينما ما يقصده فوكو - من وجهة نظرنا - هو أنه يقدم رؤية جديدة أو يفهم كانط فهما جديدا دون أن يعنى هذا أنه يتبنى الكانطية الجديدة. فمصطلح الكانطية الجديدة عنده غير دقيق، (يقصد لتأكيد العلاقة بين الكانطيون الجدد وكانط) لأن التعديلات التى ادخلت على كانط كانت تعديلات جوهرية. ويعدد الاختلافات بينهما: فبينما يرى كانط أن المفاهيم صحيحة قبل تطبيقها على العالم الملموس يقول الكانطيون الجدد متبعين فى ذلك لوظره أن صدق الفروض يتقرر بصورة مستقلة عن طريق المنطق. وبينما كان كانط يقول أن الدوجماطيقية تبدأ بتحليل الوجود والنقد يبدأ بتحليل المعرفة، كانت مدرسة ماربورج تقول أن الفارق يكمن فى النظر فى مهمة المعرفة، فالمذهب القطعى ينظر إلى موضوع المعرفة على أنه موضوع معطى ويعتبر أن مهمة المعرفة هى معرفة ذلك الموضوع المعطى، أما المنهج النقدى فلا يرى فى التجربة العملية غير مناسبة لإنتاج الموضوع، فالموضوع ليس شيئا معطى بل هو مهمة تنجز، وهى مهمة لا تنتهى لأن كل تفكير هو فى حالة صيرورة[٩٢].

ويشير براندست اعتمادا على روز جيليان إلى نقطة هامة نذكرها ربما نتوسع فيها هى المستقبل حول أثر نيتشويه فوكو فى كانطيته. فهو يرى أن توجهات فوكو

المضادة للنزعة الإنسانية ثم تحولها من الاركيولوجيا إلى الجينالوجيا، قد أدت إلى إخفاء محاولاته لاستكشاف أساس فلسفي مشترك، وقد أوضحت روز أن انتقال فوكو إلى الجينالوجيا كان انتقالا من أحد مدارس الفكر الكانطي الجديد إلى مدرسة أخرى، إذ تحول من الأولوية التي تعطيها مدرسة ماربورج للحجة والصلاحية إلى الصيغة النيتشوية من الكانطية الجديدة التي تنادي بها مدرسة بادن التي تعطي الأولوية للقيمة في إنتاج المعرفة وتعتبرها شكلا من أشكال السلطة ونحن نرى في ذلك صورة من صور حوار الفكر الفلسفي الألماني مع ذاته والذي يجد صداه في الفكر الفرنسي.

ويرى هابرماس في دراسته "سهم في قلب من الحاضر" التي كتبها بعد وفاة فوكو، أن كانط الذي عرض له فوكو في دراسته ما الأنوار؟ ليس هو كانط الذي نلقى به في "الكلمات والأشياء"، حيث نقد المعرفة يفتح الباب لقرن الفكر الأنثروبولوجي والعلوم الإنسانية. إنه كانط آخر، هو رائد الهيجليين الشباب. كانط الذي هو أول من أحدث قطيعة في الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقي والدائم، ليسلط اهتمامه على ما اعتبره الفلاسفة على أنه ما لا يمكن إعطاؤه مفهوماً وما ليس بكائن وعلى ما هو حادث وزائل. وقد اكتشف فوكو في كانط المعاصر الذي يحول الفلسفة الباطنية إلى نقد للزمن الحاضر، الذي يستجيب لإثارة اللحظة التاريخية. يقول هابرماس: "يرى فوكو في كانط أول فيلسوف يصوب سهمه كقوس نحو قلب زمن حاضر مكثف ومحول إلى راهنية ليفتح بذلك خطاب الحداثة... ويضيف أن مفكري الهدم الذين يحاولون إدراك راهنية زمنهم الخاص يقدمون بالفعل أنفسهم من الآن فصاعداً كالورثة الشرعيين للنقد الكانطي ويستعيدون السؤال الأساس لحداثة تجد في ذاتها.. سؤال كان كانط أول من طرحه، غير أنهم يستعيدونه من جديد، ووفق شروط قد تغيرت. أما فوكو فيسترد هنا التراث لصالحه. وبالنسبة إليه فإن تحدي النصوص الكانطية التي يستند إليها يكمن في أنه بات من الضروري الكشف عن الإرادة التي أبانت عن نفسها في التحمس للثورة الفرنسية، إلا أن هاته الإرادة، والحالة هذه، هي إرادة المعرفة التي ترفضها تحليلية الحقيقة".

يختتم هابرماس مقاله بأن الفكر المعقد هو الذى يحدث تناقضات مفيدة. وفوكو عندما قابل نقده للسلطة المتصل بالراهنية مع تحليله الحقيقي، ذلك تناقض مفيد، وربما ستكون قوة هذا التناقض هى التى أعادت فوكو مع هذا النص الأخير (ما الأنوار؟) إلى المياه الإقليمية للخطاب الفلسفي للحداثة الذى أراد الانفلات منه بالرغم من ذلك(٩٣).

سابعاً: ليوتار والنقد الكانطى التاريخى السياسى

لقد أولى ليوتار أهتماما كبيرا بفلسفة كانط، خصص له إحدى كتبه وأكثر من دراسة وسيطر على تفكيره فى معظم أعماله، وأهمها وهو كتاب "الاختلافى"، الذى كتبه فى نفس الفترة التى شغل فيها بالنقد التاريخى والسياسى عند كانط وكتب فيها كتاب "الحماسة". وقد شغل هذا الاهتمام عدد من الباحثين اللذين تباينت أرائهم فى كانطية ليوتار.

ونجد موقفين مختلفين من كانطية ليوتار: الأول لدى كل من: كريستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى اللذين يريا أن الاهتمامات الكامنة فى فلسفة ليوتار ترجع إلى سؤالين كانطيين متعلقين بالأسس (على ماذا تحمل الأخلاق والمعرفة؟) والحرية ويريا أن ليوتار يتفق مع قول كانط "إن الفلسفة لا يمكن أن تعلم، على أكثر تقدير يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتفلسف" ومن ثم يظل الحكم هو المفتاح الرئيسى، ويشير إلى مشكلة: كيف يمكن أن تمثل الشمول الكلى التاريخى؟(٩٤).

بينما يرى كريستوفر نوريس فى المقابل أن ليوتار يعكس نزعة سائدة بين مفكرى ما بعد الحداثة تستغل مفهوم كانط عن السامى (الجليل) Sublime أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال إلى درجة تتجاوز كل حد يسمح به ما ورد فى كتاب "نقد ملكة الجمال". ويوضح نوريس لماذا تولى ما بعد الحداثة أهمية كبيرة لهذا المفهوم، وذلك بسبب كونه يتمظهر بالنسبة لليوتار عند ذلك الحد الفاصل بين اللغة والتمثل، حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العصية على الحل ويجبر بالتالى على الاعتراف بافتقاره لمقياس عام يؤسس خطابه وخطابات أخرى(٩٥) وكتب نوريس فى الفصل الرابع من كتابه "نظرية لا نقدية" ضد ليوتار تحت عنوان ذو دلالة "من السامى

إلى العبثى" حيث يخصص الفقرة الأولى عن الكذب والعاب اللغة، والثانية عن ليوتار مناقشا كانط، وسوف نعرض ونناقش هذا الموقف الثانى بعد تحليل كانطية ليوتار.

يمكن أن نتبين فلسفة كانط بوضوح في العديد من مؤلفات ليوتار؛ الذى أولى للنقد الكانطى عامة، والنقد الجمالى خاصة أهتماما كبيرا، ومع ذلك يكتفى معظم الباحثين فى كانطية ليوتار بالأعتماد على كتاب واحد لليوتار هو الاختلافى The Differend ويشير البعض أحيانا إلى دراسته Just Gaming وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العمليتين وقبلهم على كتاب ليوتار عن النقد الكانطى للتاريخ، أو الحماسة L'Enthausiasme وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم أشارتين موجزتين لتعامله مع كانط فى عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذا الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثى La Condition Post - moderne.

ويناقش ليوتار فى كتابه الفينومينولوجيا La Phenominoloige العلاقة بين كانط وهوسرل موضحا أثر الأول على الثانى. ويتكون العمل من مقدمة وخاتمة وقسمين الأول من فصل واحد هو علم الماهيات، وهو ما يهمنا بشكل أساسى والثانى من أربعة فصول يتناول على التوالى وضع العلاقة، والفينومينولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ثم خاتمة. يبين ليوتار فى المقدمة أن هوسرل بعث من جديد حلم ديكارت فى الوصول إلى رياضيات شاملة، وهذه الرياضيات هى فلسفة، وفلسفة بعد كانطية، لأنها تسعى إلى تجنب المنهجية الميتافيزيقية. لقد كان كانط يبحث عن الشروط القبلية للمعرفة لكن هذه القبلية كان تستبق الحكم على النتيجة. أما الفينومينولوجيا فترفض هذا الموقف وهنا يكمن سرا أسلوبها الاستفهامى وراديكاليتها[٩٦]. ويبين هوسرل فى "المبحث المنطقى" السادس أن الحدس المنطقى لا ينجو من الفهم الرمزى آلا عند ما يركز على الحدس الحسي. ويرى أن الكانطيون الجدد يعتقدون أن هذا يعنى العودة إلى نظرية كانط القائلة إن المعنى المجرد بدون حدس يظل فارغا.

ويشير إلى حركتين متشابكتين فى المجلد الثامن من المباحث المنطقية "تدخل

إحداهما تحليل الأحداث المعاشة كأساس لكل معرفة ، ويرى أنها تعيدنا إلى المــذهب النفسانى، بينا ترد الثانية إلى مواقف كانطية لأنها ترسم الفهــم البــديهى للموضــوع المثالى على خلفية حدس الشيء المحسوس[٩٧] ويرى إن "تحليل قيمة المبادئ المنطقية يؤدى بنا إلى بحوث مركزة حول "الذات"، وإن علينا فى هذه المرحلة أن نختار بــين مثالية مركزة على الأنا التجريبى ومثالية قبليه على النحو الكانطى، ويــرى أن كــلا الموقفين لم يكن من شأنه أن يرضى هوسرل، الذى يرفض المثالية القبليــة الكانطيــة لأنها لا تفسر إلا الشروط القبلية للمعرفة الصرفة (الرياضيات – الفيزياء البحتــة) ولا تفسر الشروط الحقيقية للمعرفة الواقعية[٩٨].

ويوضح ليوتار تحت عنوان الأنا الخالص والأنا السيكولوجية والذات الكانطية. أن رفض هوسرل أن يكون الأنا المتعالى هو الأنا السيكولوجى يجعلنا نجد أنفسنا أمام الذات الكانطية التى تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينها وبين القوة العارفة؟ أن الكثير من أقوال هوسرل يوحى بهذا التفسير (ذلك أن هوسرل يبــين أن الطبيعــة ليست ممكنة إلا عن طريق الأنا) ويستند النقاد على ذلك ليبنوا أن الموضوعية بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة إلى كانط تعود إلى مجموعة هذه الشروط وأن القضية الظاهراتية الكبرى هى قضية "النقد" بالذات.

ويلخص ليوتارد الموقف بينهما مستشهداً بما كتب كانط: "خارجاً عن المعنى المنطقى للأنا لا نعرف شيئا عن الذات، التي هى أساس الأنا، كما هى أساس جميع الأفكار بوصــفها موضوعاً لها" أن مبدأ الملازمة هو نتيجــة ســيكولوجية تجريبيــة لا يــتلائم مــع طبيعــة الموضوعية. مستنتجاً أنه ما عدا ذلك يكون هوسرل فيلسوفاً كانطياً[٩٩].

أن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل يوضح فهم ليوتــار العميــق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية، الذى سيظهر فى أعماله اللاحقة وتوظيفه للمفــاهيم الكانطية في إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك فى كتابه "الوضــع مــا بعــد الحداثى". والذى يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطورا، وهو يستخدم كلمة "ما بعد الحداثة" لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا فى اعقاب التحولات التــى غيــرت –

كما يقول – قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر(١٠٠) يقول فرضية العمل لدينا هى أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بالعصر ما بعد الصناعي، تدخل الثقافات ما يعرف ما بعد الحداثة(١٠١).

ولتوضيح مشروعية المعرفة يستعين ليوتار بنقد العقل العملي حيث لم تعد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة هى أنها تسمح للأخلاق أن تصبح واقعا. يقدم هذا علاقة بين المعرفة وبين المجتمع والدولة هى فى الأساس علاقة الوسائل بالغايات.. وهو يعيد من جديد الوظيفة النقدية للمعرفة. لكن تبقى حقيقة أن المعرفة ليس لها مشروعية نهائية خارج إطار خدمة الأهداف التى استشفتها الذات العملية، أى الجماعة البشرية المستقلة(١٠٢).

فالمعرفة لا تجد صلاحيتها داخل ذاتها، ولا دخل ذات نظرية بتحديد أمكانات تعلمها، بل تجدها فى ذات عملية – هى البشرية. ومبدأ الحركة التى تحفز الشعب ليس إضفاء المشروعية – الذاتية على المعرفة، بل الإرساء – الذاتية للحرية، الذاتية هنا – كما يشرح ليوتار – متعينه أو يفترض أنها كذلك وملحمتها هى قصة تحررها من كل ما يمنعها من إدارة نفسها ذاتيا. والقوانين التى تضعها قوانين عادلة ليس لأنها تتمشى مع طبيعة خارجية، بل لأن المشرعين هم دستوريا نفس المواطنين الخاضعين للقوانين – نتيجة لذلك، فإن أرادة المشرع – الرغبة فى أن تكون القوانين عادلة – سوف تتطابق دائما مع أرادة المواطن، الذى يرغب فى القانون ومن ثم سوف يطيعه. ويبين ليوتار أن هذا النمط من المشروعية من خلال استقلال الإرادة يمنح الأولوية للعبة لغة مختلفة تماما، يصفها كانط بأنها إلزامية(١٠٣). ويعلق ليوتار فى الهامش على هذا المبدأ الكانطى (أستقلال الإرادة) هو الأخلاق الترنسندنتالية أما حين يصل الإمر إلى السياسة والأخلاق التجريبية – حيث أن لا أحد يستطيع أن يتماهى مع الذات المعيارية الترنسندنتالية – فإن من الأصوب نظريا التوصل إلى حل وسط مع السلطات القائمة(١٠٤).

يصف لنا ليوتار فى بداية كتابه الحماسة "L , Enthousiame : النقد الكانطى للتاريخ" مدى اهتمامه بفلسفة كانط حيث استعان بهذا العمل فى محاضرة عن "السياسى"

القاها فى نهاية ١٩٨١ بمركز الإبحاث الفلسفية بباريس، ونشر جزء منها تحت عنوان "مقدمه لدراسة المسألة السياسة وفقا لكانط"، ١٩٨١ كما نشرها فى كتاب أبحاث فى الفلسفة واللغة Recherches Sur la Philosophlie et la langange Unit degrenoble Passa 1983. تحت عنوان "الارخبيل والعلامة: حول الفكر الكانطى من التاريخ / السياسى" ويعرض كتابة le Differned ١٩٨٤ بعض جوانب الموضوع خاصة فيما كتبه تحت عنوان "ملاحظات كانط" وقد أعاد ليوتار النظر فى هذا العمل عن كانط فى وقت متزامن مع أعداد كتابه "الاختلافى" ١٩٨٠ / ١٩٨١ لكى يبلور فيه مضامين ما بعد الحداثة فى "نقد ملكة الحكم" لكانط، خاصة تصوره للجليل(١٠٥).

ويتناول ليوتار على امتداد خمسة فصول فى كتابه عن كانط؛ النقدى نظير السياسى، الارخبيل، ما يكشف عن نفسه فى الحماس، منهجان وطريقة لصياغة التاريخى / السياسى، ما يكشف عن نفسه فى الشعور من عصرنا، ويمهد بخلاصة للموضوع ويمكن تحديد خلاصة أفكاره على النحو التالى.

١- أن هناك غياب عقيدة الحق فى النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخى السياسى ولماذا هذا الغياب وأن هناك قرابة بين النقد والتاريخى السياسى، حيث يجب فى كلاهما أصدار الأحكام دون أن تكون لديهما قاعدة، حيث على العكس من القانون السياسى الذى يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟. وهو يرى انه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة (بل إلى النقد) كذلك يجب أن يكون الأمر فى التاريخى السياسى فبينهما اتفاق (مماثلة)، فالنقد قد يكون هو السياسى فى عالم الجمل الفلسفية. والسياسى قد يكون هو النقد فى عالم الجمل الاجتماعية التاريخية.

٢- لا يتعلق النقد بملكة ما، لكن بما يشبه الملكة، او ما يبدو كما لو أنه ملكة (ملكة الحكم، الاحساس) بسبب أن تحديد العوالم الوثيقة الصلة به تتضمن ما هو غير محدد، وهو يحدد مدى شرعية (قانونية) الدعاوى الخاصة بكل جملة (المسماة ملكة) على عائلها من عالم الجمل، أنه من الواضح عدم المشاركة بين أسر الجمل المختلفة، لكن النقد مع تحديده خصومة كل أسرة من الجمل المختلفة، يمكنه اقتراح "علاقات ممرات" بينها.

٣- يكتب كانط نفسه كناقد فى التاريخى / السياسى إذ يحدد شرعية هذه الجمل التى تقدم هذا العالم، ويقترح علاقات بينها تستعاد عن طريقها وحدة المسألة التاريخية السياسية وأن كانت وحدة غير محددة.

٤- إن فلسفة السياسى، أى النقد الحر أو التأمل الحر فى المسألة السياسية تبدو هى نفسها سياسية؛ فهى تميز بين عائلات الجمل اللامتجانسة التى تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بواسطة "الممرات" التي تدل على بعضها البعض مثال الحماس كما يحلله كانط عام ١٧٨٩.

فهو فى هذا العمل كما يتضح مما سبق يحدد أولا المماثلة والاتفاق بين النقد فى المجال الفلسفى والمجال التاريخي والسياسي، ثم يحدد النقد واستقلال موضوع كل ملكة من ملكات العقل وأمكانية وجود علاقات (ممرات) بينها، ويوضح تطبيق ذلك على التاريخى السياسى[١٠٦].

ويتضح توجه عمل ليوتار فى هامش هام يقول فيه أنه يقوم باتباع درس الكتابين الثانى والثالث من النقد، ودروس الأبحاث التاريخية السياسية، ويمد نطاق البحث لموضوعات معرفية لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقا لإسلوب الأمثلة والمخططات... ويرى هذه التعبيرات فى نطاق إشكالية الأساس والأصل، وأن الأهمية التي يوليها كانط للحكم هي مؤشر على انقلاب مسألة الأصل لصالح مسألة الغايات التى يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية فإنها تصبح (كما لو أن) ممرات بين مناطق من الشرعية. ولكى ندرك "الثورة" الكانطية فى برنامجها غير المعلن يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه الممرات فى جمل. أنها كما يبدو لى عند كانط ، اللغة أو الموجود وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية، هى اللغة النقدية وإن كانت دون قواعد، وهو يقوم بصياغة تركيبات الجمل المختلفة. من هذا الجانب تبدو "الإشكالية الكانطية" - كما يرى - أكثر سياسية من كونها قضائية[١٠٧].

يحدد لنا ليوتار معياره في اختيار نصوص كانط السياسية وأن هذا الاختيار فى حد ذاتها اختيار سياسى، ومن هذه النصوص الخاصة بالقانون، عقيدة الحق العام التى

لم ينظر إليها ضمن أعمال كانط السياسية.

وهذا ما يوضحه لنا بل ريدنجز Bill Readings فـي كتابـه Introducing lyotard حيث يرى أن قول بنجتون Bennington أن ليوتار يعد مفكر سياسيا فـي الأسـاس قولا صحيحا، وهو يشترط كذلك وضع ليوتار في مكانه السياسي بجانـب مكانتـه كمفكر، بنفس القدر. أن ليوتار يطلب منا أن نفكر في السياسة وهو مطلب ليس سهلا، أن نفكر في السياسة حسبما يرى ليوتار معناها أن نضع فهمنا لهذا المصطلح محـل السؤال(١٠٨).

وأن الجملة الفلسفية عند كانط تتمثل فيما يرى ليوتار بالجملة السياسية وذلـك حين تكون نقدية أي ليست مذهبية. فالأخيرة، الجملة المذهبية أو النسقية تختلف عـن الجملة النقدية في أنها تجد قاعدتها في النظام الذي تشير إليه فكرة النسق باعتبارهـا عقيدة(١٠٩) ويعتمد في هذا على تحليل مقدمة نقد العقل الخالص.

كثير ما كان يرمز كانط في رأي ليوتار للأداء النقدي علـى أنـه يماثـل أداء محكمة أو أداء القاضي، ومع ذلك فإن القاضي هنا لا يمكنـه أن تكـون لـه سـلطة قضائية، إذ لا يوجد في حوزته كود لنظام قضائي ولا حتى مجموعة مرجعيـة مـن الأحكام السابقة تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمه بناء عليها، وبالتـالي فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه، بناء على وجهة النظر هذه تجد الفلـسفة النقدية نفسها في ذات الوضع الذي يحتم على محكمة ما أن تعلـن فيـه: "هـذه هـي القضية" أو "هذه العبارة هي السليمة" أكثر مما هي في أي محكمة أخرى لا يكون فـي وسعها سوى تطبيق قاعدة تقيمية أقيمت سلفا على أحد المعطيات الجديدة(١١٠).

عند ليوتار المثال الفلسفي ليس هو إقامة نسق، ولكنه الحكـم علـى ادعـاءات المصداقية لكافة "المعارف" التي يسميها ليوتار "جملا" وذلك في علاقات يـرتبط كـل منها بالأهداف السياسية للعقل الإنساني. ولكي يتم هذا التقييم يتجه الناقد بنظره نحـو النموذج (المثال) وهو الفيلسوف. ويرى ليوتار أن هذا المثال الفيلسوف يسمح أن يحدد بطريقة أشمل المسافة الفارقة بين فكرة الناقد الحالي والفكـرة الفلـسفية المطلقـة، أي

المشروعة للعقل الإنساني، أي تلك التي تحدد قواعد تشكيل ومصداقية كافه الجمل الممكنة.. والفيلسوف بإصداره لحكمه، مقتادا في ذلك بطريقة غير محددة بمثال الفيلسوف يتجاوز المدرسية إلى الكونية[111].

إن التفلسف بمقدار ما هو نقد كما يؤكد ليوتار ليس وصف القواعد التي تتحكم في تكوين مختلف إسر الجمل فقط، وإنما هو أيضا تقديم موضوعات يسمح كل منها بالحكم.. ذلك هو شرط الفلسفة التي تفكر بالكونية Weltbegriff وإذا لم نقبل هذا الشرط نحصر أنفسنا في إطار المدرسية فنحن من منطلق الأنساق لا نهتم بالغايات الأساسية للعقل الإنساني[112].

لقد كتب ليوتار "النقد الكانطي للتاريخ" في نفس الفترة التي كان يعيد فيها كتابة عمله الهام "الأختلافي"، الذي يعد أهم نصوصه وأكثرها تعقيدا، وهو في العملين يتخذ منحى جديد، حيث يقوم بعمل دراسة مستفيضة لما يعرف بفلسفة العبارات Phrases التي تقدم لنظريته في ما بعد الحداثة منعطف لغوى جديد. يرى ستيفن بيست ودوجلاس كلنير: أن ليوتار قلب إتجاه ما بعد البنيوية بصورة لافتة للنظر، فإذا كان أصحاب ما بعد البنيوية مثل بارث وكريستيفا قد أنطلقوا من قبل بدء من مرحلة إيثار اللغة والدوال وحتى مرحلة أفضلية البدن والرغبة، فإن ليوتار قد تحرك في مسار معاكس تماما. فقد دافع ببسالة عن البدن والرغبة في البداية ومع هذا فهو في أعماله الأخيرة أهتم اهتماما كبيرا باللغة. والنصوص التي كتبها في الثمانينات تبين مدى تحوله بشدة من التحليلات العامة للغة والمجتمع إلى الخطاب الفلسفي[113].

يعرض ليوتار في بداية كتاب "الحماسة" لنص في تقديم كانط لـ"نقد العقل الخالص" يوضح لنا كانطية ليوتار وسبب تسميته الفيلسوف البدوى (المترحل) وأن الفلسفة ترحال. يقول كانط: "في بادئ الأمر ظلت الدوجماطيقية تتحكم بشكل مستبد في الميتافيزيقا، وكان قانون هذا الاستبداد يحمل بصمات بربرية العصور القديمة، فيما بعد وبسبب حروب داخلية "ترتب على هذا الاستبداد، فوضى كاملة، وقام المتشككون – وهم نوع من البدو الرحل الذين يمقتون أي نوع من الإقامة المستديمة فوق أرض

واحدة – بقطع الرابط الاجتماعى"[114] ويعلق ليوتارد على ذلك "أنها دعوة إلى العقل بان يعاود مرة أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبة، إلا وهى معرفة الذات وتشكيل محكمة تمنحه الثقة فى ادعاءته المشروعة إن هذه المحكمة ليست – فيما يقول كانط – سوى نقد العقل الخالص.

ويرى ليوتار أن كانط يدافع بواسطة نص مقدمة كتابه عن قضية النقد أمام المحكمة ضد المدعين والقطعيين والشكاك، تتضمن المراجعة عرضا مفصلا لتسلسل الأحداث، يجب دراسته بطريقة نقدية بنظام السؤال ما هى القضية؟ هل هى جملة تجريبية أم هى معرفية أم ديالكينيكية؟ أم هى شعرية؟ هى غائية النص فى كافة الأحوال تتضح من أثره؛ الذى هو تشكيل المحكمة ذاتها، وهو يفترض غائية عبر الصراعات الميتافيزيقية ويعلن عبر قوة دافع هذه الغائية عن ادعائه بإضفاء الشرعية على اقامة محكمة النقد[115].

فى نصوص كانط السياسية تشتتا وعدم تجانس، وهذا واضح أيضا – كما يخبرنا – فى النقد الثالث "ملكة الحكم". إن تشتت أسر الجمل فى مقدمة كتاب النقد الثالث ليس معترفا به فقط بل أنه مؤكد لدرجة أن المسألة المطروحة هى مسألة إيجاد ممرات (علاقات) بين هذه الأنواع من الجمل اللامتجانسة. وتظهر فيها (ملكة الحكم) كقوة ممرات بين الملكات.

يقتبس ليوتار نص كانط عن الحماسة التى لاقتها الثورة الفرنسية من "ما الثورة؟" وهو نص يستشهد به فوكو عن كانط والثورة – نص يكثف ويختصر فكر كانط التاريخى والسياسى – يقول فيه: "إن الثورة قد تفشل أو قد تنجح. كما قد يتراكم بسببها البؤس والفظائع، إلا أنها على الرغم من ذلك تجد فى قلوب كافة المشاهدين من من هم غير متورطين أصلا بشكل غير مباشر فى هذه اللعبة موقفا أو مشاركة تتفق مع عبارتهم التى تقترب جدا من الحماس. ومادام التعبير ذاته عن هذا الحماس كان يعرضهم للخطر فلا يمكن أن يكون هناك أى سبب أخر له سوى وجود ميل أخلاقى له داخل الجنس البشرى[116].

ويقدم ثلاثة ملاحظات على هذا النص: الأولى عن طبيعة الحماسة، والثانية عن قيمتها داخل التجربة التاريخية، والثالثة عن علاقتها بالنقد، والملاحظات الثلاث تدخل في الإطار الذى يهيمن على تكوين علامة من علامات التاريخ، أى أن المعنى "الذى يأخذه التاريخ وهو كافة الجمل ذات الصلة بالحقل التاريخي السياسي، هذا المعنى لا يتم فقط على الساحة التاريخية من أحداث جلل، ولكن أيضا فى أحساس المشاهدين العاديين والبعيدين، الذين يرقبون هذه وتلك ويسمعونها، والذين يميزون - وسط الضجيج - ما هو عادل وما هو ليس كذلك[١١٧].

يوضح ليوتار فى الفصل الرابع "منهجان وطريقة صياغة جملة التاريخي السياسي" يقول: "أن السياسى يشارك فى حرب المصالح مثلما يشارك الفيلسوف فى صراع المدارس الفكرية وأن التفلسف عند كانط هو النقد، أى القضاء وهو نظير السياسى، السياسة لا تعلم كما لا تعلم الفلسفة وإن السياسى عند كانط أو المثل الأعلى للرجل السياسى هو "السياسي الأخلاقي"؛ الذى عليه أن يصدر أحكاما مثله فى ذلك مثل "الأخلاقى السياسى" غير هذا الأخير يعتقد أن فى حوزته معيارا يقيم به الجملة الجيدة حسب كل حالة. أما الأول فلا يستند إلى معيار وهو يقود نفسه بناء على فكرة الخير الشامل، الذى هو الحرية[١١٨]. ويرتب على ذلك أن كل النصوص التى وقع عليها كانط يجب أن تكون بذاتها نصوصا سياسية بمعنى "سياسية أخلاقية" كما يترتب على ذلك ثانيا أن هذه الأسفار الكانطية يجب عليها جميعا أن تكون منضبطة على فكرة غاية العقل البشرى، يجب عليها أن تكون تابعة لأسر جمل مختلفة، تشكل ارخبيلا من أسر جمل وأسر أصناف من الأحاديث تتناظر مع ذلك الذى يشكل الحقل التاريخي السياسى.

إن فكرة التناسب، بمعنى قرابة نسب دون وجود قاعدة يمكن أن تستخدم كمرجع تعتبر حاكمة فى الفكر الكانطى وعلى الأخص التاريخي السياسى، كما يوضح ليوتارد فى ختام الفصل الأخير. البت عند القاضى الكانطى - لا يكفى - بل يجب إقامة حق التعايش بين الأحكام الغيرية، الألزام بالحل الوسط يفترض ضمنا انجذاب أو عمل متفاعل عام بين أسر الجمل فيما بينها[١١٩].

وإذا كان كتاب "الإختلافي" معنيا بشروط العدالة؛ فهو إذن يعد متأثرا بعمق بفلسفة كانط وفتجنشتين وفلسفة اللغة؛ وهو نص في معظمه - كما يرى ستيفن بيست ودوجلاس كلينر مكرس لتحليل اللغة بصورة فنية عالية ومتطورة. وهو يعلن أن "الوقت قد حان للتفلسف" وهذا هو ما يفعله بدقة. ويحاول ليوتار، على وجه الخصوص أن "يعيد التعبير عن المجال السياسي"، وكذلك بتطوير فلسفة العبارات التي تتعامل مع العبارة بوصفها الوحدة الأساسية للنظرية وحلقة الوصل بين العبارات، حيث أن الربط هو أحد مهامها. يتخلى ليوتار عن مفهوم العاب اللغة Language games في "الاختلافي" تماما ويستعيض عنه بمفهومregime of phrases وقد أشار ليوتار في محادثة له مع مترجمه جورج أبيلي G. Abbeele إلى أن كتاب - فتجنشتين "أبحاث فلسفية" قد ساعده على التخلص من ميتافيزيقا الذات[٢٠].

يمكننا هنا أن نذكر موقف كارل - أوتوابل Karl - ottoaple الذي يرى أن مجال العلم ومجال الأخلاق ينهج كل منهما نهجا مغايرا ومستقلا عن الآخر نتيجة لذلك فإن أفعال البشر لم تعد ترتكز على أية معرفة نظرية. ويتساءل أحد باحثي فلسفة ليوتار ولدجش Wlad gadzich كيف حدث هذا الأنفصال بين كل من العلم والأخلاق. يرجع ذلك نتيجة لاختفاء الذات المتعالية Tanscandantal Subject التي كانت قادرة على أن تتخذ موقفا وسطا بينهما، وعلى هذا يرى - أن المهمة الأكثر الحاحا هي محاولة إعادة بناء هذه الذات الترنستدنتالية التي أنشاها كانط أثناء تقويمه لملكات الذهن[٢١]. وهو يرى أن اتوابل لم يجتهد في بيان السبب الذي أدى إلى زوالها، لكنه يقدم لنا حلا يفيد أن فلسفة كانط كانت السبب في وجود قاعدتين هما: التحليل والتركيب. والمهمة التي تقع على عاتقنا في الوقت الراهن أنما تكون في العودة إلى هاتين القاعدتين. وهو يهاجم معيار التركيب في الفلسفة الألمانية: الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والتحليل اللغوي بوصفهما طريقة لإعادة تأسيس الشروط الترنسندتنالية للمعرفة الوثيقة. وهذا يتطلب منه أن يقوم أولا بتأسيس حقيقة نتائج العلم ثم التنبؤ بها وفقا لمعيار الصحة الذاتية المشتركة. والطريق إلى ذلك الاستعانة بإنجازات فلسفة اللغة. ومن هنا فهو يستحضر أعمال شارلز بيرس مفاضلة

مع أعمال كانط المشهورة، فالصحة الموضوعية للمعرفة عند كانط كانت نتيجة للنشاط التأليفى للوعى الذى يصفه كانط فى "نقد العقل الخالص" بأنه نظام للملكات الثلاث - ومن جهة أخرى فإن بيرس أكثر رغبة فى الأحاطة بالتركيب الكانطى للذهن البشرى فهو يضع الأساس لصحة المعرفة فى الاتساق الدلالى الذى بلغ مداه فى علم تفسير العلامات(١٢٢).

ويرى ليوتار إن المثل الأعلى للتأمل ليس هو فقط ما كان يعتقده كانط من تحويل الخلافات إلى نزاعات وقاعات المحاكم والمحاجات لشعارات، وأن كان من الواجب أن نواصل متابعتنا لهذا المثل الأعلى، فإن ذلك يكون دون مساعدة من الفكرة القائلة أن الطبيعة تلاحق غايتها داخل التاريخ فى الحرية الإنسانية دون أخذ الفرض الغائى فى الاعتبار، فالمسئولية التأملية فى عصرنا هى أيضا أن نميز ونحترم ونفرض احترام الخلافات، وإن نجد لغات مختلفة لما لا يمكن التعبير عنه باللغات الحالية، بذلك نكون أمناء - دون مفارقة - على فكرة الكانطية عن الثقافة بمفهومها كأثر للحرية على واقعنا(١٢٣).

فى دراسته "ما بعد الحداثة الكانطية عند كل من أرنت وليوتار" أشار ديفيد انجرام Daivid Ingram إلى الاهتمام الكبير غير العادى بأعمال كانط فى الجمال والسياسة والتاريخ. والذى تركز فى الحوار بين أنصار الحداثة وما بعد الحداثة. واتفاق جانبى الحوار على أن تمييز كانط للأبعاد المعرفية العملية والجمالية للعقلانية، شاركت فى تجزئة وتفتت Fragmentiation المجتمع الحديث لقد اتفقا على أن تمييز كانط للعقل كرمز للتعددية فى الحياة الحديثة، ومازال الحداثيين وما بعد الحداثيين منقسمين فى استجابتهم نحو ذلك. فالأوائل مثل هابرماس وحنا ارنت Arendt ينـدرجا فى إتجاه محاولة تحطيم النسبية الثقافية باللجوء للفكر الكلى الكونى والعكس هو ما يؤكد أنصاره ما بعد الحداثة مثل ليوتار(١٢٤).

يرد ليوتار فى دراسته "الإجابة عن سؤال: ما هى ما بعد الحداثة؟" على ما كتبه هابرماس مدافعا عن الحداثة ضد من يسميهم بالمحافظين الجدد، الذين سعوا تحت

شعار ما بعد الحداثة أن يتخلصو من مشروع الحداثة الذى لم يكتمل"، مشروع التنوير. ويعتقد أن الحداثة إذا كانت قد أخفقت بالفعل، فإن هذا يرجع إلى سماحها لكلية الحياة أن تنقسم إلى تخصصات مستقلة متروكة لتخصصات الخبراء المحدودة. ويعتبر هابرماس أن علاج هذا التفتت للثقافة وانقسامها وانفصالها عن الحياة لا يأتى إلا من تغيير وضع الخبرة الجمالية بحيث لا تعود تجد التعبير عنها فى أحكام الذوق بل حين تستخدم لاستكشاف موقف تاريخى، أى حين توضع فى إرتباط مع المشكلات "الوجود"، لأن هذه الخبرة تصبح حينئذ جزءا من لعبة لغة لم تعد لغة النقد الجمالى "بل أنها تشارك فى العمليات المعرفية والتوقعات المعيارية.. إن ما يطالب به هابرماس الفنون والخبرات التى تقدمها هو أن تردم الهوة بين الخطابات المعرفية والأخلاقية والسياسية لفتح الطريقة لوحدة الخبرة[١٢٥].

ويميز ليوتار بين نوعين من الوحدة يمكن أن تنشدهما الحداثة؛ الأولى وحدة اجتماعية -- ثقافية تجد فى إطارها جميع عناصر الفكر، الحياة اليومية مواضعها فى كل عضوى، والثانية يجب رسمها بين ألعاب اللغة المتنافرة ؛ ألعاب المعرفة والأخلاق والسياسة. ويتساءل هل باستطاعة ذلك عمل مركب حقيقى منهما جميعا؟ الأولى مستلهمة من هيجل، والثانية أقرب إلى روح كتاب كانط "نقد ملكات الحكم". ويرى أنها مثل النقد يجب أن تخضع لإعادة الفحص الدقيقة التى تفرضها ما بعد الحداثة على فكر التنوير ، على فكرة هدف موحد للتاريخ والذات[١٢٦].

ويناقش الواقعية ويرى أن الحداثة فى أى عصر لا يمكن أن توجد دون نسف لليقين، اكتشاف (افتقار الواقع للواقع)، بجانب اختراع ضروب جديدة من الوقع. ويرى فى جماليات السامى الكانطى ما يمنح الفن الحديث قوته الدافعة ويجد فيه منطق حركات الطليعة بديهياته[١٢٧] وعند ليوتار أنه إذا كان هابرماس – وهو فى ذلك مثل ماركيوز – يفهم نزع الواقعية هذه على أنها أحد جوانب نزاع التسامى؛ الذى يميز الطليعة (الفنية) فذلك لأنه يخلط بين السامى الكانطى وبين التسامى الفرويدى، ولأن الجماليات ظلت بالنسبة له جماليات الجميل[١٢٨].

أن الجماليات (الاستطيقا) الحداثية. هى استطيقا السامى ، هى جماليات الحنين، وهى تتيح إبراز مالا يقبل التقديم. إن الفنان أو الكاتب ما بعد الحداثى فى وضع الفيلسوف: فالنص الذى كتبه أو العمل الذى ينتجه لا تحكمه من حيث المبدأ قواعد محددة من قبل؟ ولا يمكن الحكم عليها طبقا لحكم قاطع عن طريق تطبيق مقولات مألوفة على النص أو العمل. فهذه القواعد والمقولات هى ما يبحث عنه العمل الفنى ذاته. الفنان والكاتب أذن يعملان دون قواعد لكى يصوغا قواعد ماتم عمله فعلا.

ويحدد ليوتار مهمة ما بعد الحداثى تحديدا كانطيا فى أنها ليست تقديم واقع، بل أختراع تلميحات إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. وهو لا يتوقع أن تؤثر هذه المهمة على المصالحة الأخيرة بين العاب اللغة التى عرف كانط أنها تحت اسم الملكات، تفصل فيها بينها هوة. وأن يكون الوهم المتعالى هو الذى يأمل فى الجمع الكلى بينها فى وحدة حقيقية(١٢٩).

وليوتار - كما ترى مارجريت روز - يبدو وكأنه يتفق مع هابرماس فى أدانة عمارة ما بعد الحداثة ، لكنه يهاجمه فى "الوضع ما بعد الحداثى" وعلى العكس من الوحدة التى يبحث عنها هابرماس يرى ليوتارد أن ما بعد الحداثة، تتسم بمفهوم كانطى عن التسامى(١٣٠). أن هابرماس يتوقف أمام تمييز كانط بين مجالات: المعرفة والأخلاق والجمال كما أشرنا، ويرى أن ذلك يضر بالثقافة الإنسانية ويفقدها وحدتها. والحل هو إيجاد تفاعل حى بين هذه الجوانب وتوحيدها. وأن الفن من وجهة نظره يلعب دورا هاما فى عملية التوحيد هذه اعتمادا على مفهوم الجميل، لأن الجميل وحده الذى يتمتع بالقدرة على توحيد ملكتى الفكر (الإدراك والفهم). بينما يرى ليوتار أن الاستطيقا تعبير عن الجليل حيث يرفض فكرة الجميل؛ التى تعتمد على التناسق أو التوافق بين المدرك والمفهوم.... ويؤكد ليوتار فى كتابه "دروس فى تحليل الجليل" على فكرة أن الشعور بالسعادة المختلطة بالألم يرجع إلى عدم القدرة على التوحيد بين هاتين الملكتين. فهو يحرص على التغاير والاختلاف بين هذه الملكات وموضوعاتها(١٣١).

يعمل التسامى (الجليل) الكانطى على التذكير بالاختلاف بين متطلبات الحقيقة التى يعوزها كل المقاييس العامة للعدالة القادرة على حل نزاعات الأطـراف. أنـه – وفقا لقراءة ليوتار – ينزع إلى الموازنة بين هذه النزاعـات لـصالح نظـام العبـارة اللامعرفى، أو لصالح الفريق؛ الذى تستند مزاعمه على قاعدة من الأمـر الأخلاقـى المعزول تماما عن قضايا المشروعية الصادقة. والحق أن التسامى لن يكون غير ذلك بتأكيد ليوتار على هذا الجانب من تفكير كانط. بعبارة أخر يأخذ التسامى – فيما يقول متابعا كانط – إلى ذلك المفصل من الفكر حيث يترتب على الحكم أن يـدرك حاجتـه للمصادر (المعايير الغائية) للتعامل مع قضايا تتجاوز كل حـدود التـشريع العقلانـى المستند إلى قواعد. وفى مقاربته للتسامى يوغل كانط بعيدا بأتجاه الأختلافية"(١٣٢).

ينتقد كريستوفر نوريس قراءة ليوتار لكانط ، ويأخذ عليه إسرافه فـى تفـسير الجليل يقول: "إن النقطة التى يبتعد فيها ليوتار عن كانط هى تمجيده للتسامى ورفعـه إلى منزلة سلطة ما ورائية لدرجة تصبح معها أسا جوهريا للحكم فى بعـده الـسياسى والأخلاقى. إذ عبر التسامى كما نتذكر يوغل كانط بعيدا باتجاه اللاتجـانس، أى إلـى مناطق يصعب فيها على لعبة لغوية بعينها (خاصة المتعلقة بالحكم المعرفى) أرسـاء القاعدة، حيث يترتب على التفكير أن يتوجه لذاته "وبلا مصادر" تخص معايير يمكـن تطبيقها بشكل صحيح من قضية لأخرى(١٣٣).

إن قراءة ليوتار فيما يرى تعتم وبشكل جذرى على هذا الجانـب الوضـعى أو الحياتى للأخلاق الكانطية عبر استغلالها لمبدأ التسامى وتصويرها كنوذج للوسيط بين حقلين (المعرفة والأفكار الباطنية) إلى درجة تصبح معها مصالح كـل منهمـا علـى طرفى نقيض، وبالتالى ينظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنها تصدر عن صوت ضـمير غير منخرط إطلاقا بالهموم العملية للعالم الحقيقى. إن ليوتار باختصار يجعـل كـانط أقرب إلى كيركيجارد فى كتابه "خوف ورعدة" منه إلـى دوره كممثـل للإسـتقلالية التنويرية فى قضايا الضمير الأخلاقى والسياسى والدينى(١٣٤).

ويرجع نوريس أخطاء ليوتار لوقوعه تحت ما أطلق عليه: النزعة البرجماتيـة

الجديدة ما بعد الحداثية لأسباب عديدة هي: أولا هناك نزوع لأختـزال كـل قـضايا الحقيقة إلى مستوى من المماحكات البلاغيـة والاسـتراتيجية الـسردية المختلفـة أو "الخطابات" الفوكووية، التي تمتلك مشروعية وجود بفضل الاختلافات أو الخـصومات القائمة فيما بينها لدرجة أنه لا يستطيع أي منها أن يؤكد نفسه على حساب الأخر.

السمة الثانية لهذه النزعة هي الاتكاء - كما لدى ليوتار - على فكرة فتجنشتين حول العاب اللغة وأشكال الحياة الثقافية مدفوعة إلى نقطة قصوى يتخلى حيالهـا كـل خطاب من هذه الخطابات عن معاييره الجوهرية، بحيث ينظر إلى أولئك المتخاصميين وكأنهم يمارسون لعبة مختلفة. وأخيرا ثمة تلك العودة إلى التسامي الكـانطي أو إلـى نوع منحرف من القراءة الضالة لتأملات كانط في هذا الموضوع - كوسيلة للتقليل من قيمة الإدعاءات المعرفية للحقيقة والإعلاء من شأن فكرة ما لا يمكن تقديمه إلى مركز السيادة في الحقل الأخلاقي. تساعد هذه العوامل مجتمعة على تشخيص هـذه النزعـة المهيمنة المضادة للواقع التي ميزت النشاط الفكري الراهن في مجال النظرية الأدبيـة والعلوم الإنسانية قاطبة(١٣٥).

إن هناك خطر جدي يشير إلى أن هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامي الكانطي قد تنجرف نفسها باتجاه ألعاب لغوية متناحرة بشكل جذري إلى درجة تـصبح معهـا قضايا الحقيقة (الحقيقة التاريخية) غير مناسبة لغايات الحكم الأخلاقـي - الـسياسي. يقول نوريس: "مهما تكن العلاقات معقدة لدى كانط فإن الفهم والعقل العملي لا يمكـن فصلهما. ليس على الأقل إلى درجة أعتبارهما (كما يفعل ليوتار) ينتميان إلى ألعـاب لغوية اختلافية بشكل كلي بحيث يعقان خارج كل أمل بتوظيف واقعـي يـستند إلـى أرضيات معرفية وتاريخية وسياسية - أخلاقية مشتركة. أن المشكلة مع الكثيـر مـن التنظيرات الراهنة سواء قدمت بروح ما بعد حداثية أو ما بعد بنيويـة أو برجماتيـة جديدة هي أنها تختزل كل الأنظمة الناطقة بأسم الحقيقة إلـى مجـرد لعبـة تمـارس "خطابات" متنافسه خاليه من أية ضمان أو مشروعية خارج ما تزودها اياه قواعد اللغة الشفوية الراهنة(١٣٦) إن ما تقدمه هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامي الكانطي هي فيما

يرى نوريس – نظرة من الشك المعرفى المتطرف إضافة إلى سيادة معزولة كليا عن أسئلة المسئولية أو المشروعية المنتمية للعالم الحقيقى[١٣٧].

ثامناً: دريدا والنقد المعرفى والالتزام الأخلاقى :

والفيلسوف الرابع من فلاسفة ما بعد الحداثة، الذى نتناول موقفه من كانط هــو جاك دريدا J. Derride (١٩٣٠) صاحب الفلسفة التفكيكية، والذى تتميز فلسفته بأنها تمثل منحى خاص داخل ما بعد الحداثة، تطلق عليه مارجريت روزا مصطلح "ما بعد الحداثة التفكيكية Deconstructionsit post - modernism وهى تطلق هذه التــسمية اعتمادا على ما كتبه ١٩٧٨ فى دراسته "الحقيقــة فــى التــصوير" The Truth in Painting حيث ترى أن دريدا في هذا العمل يرهص بتوجيه ليوتار لما بعد الحداثة نحو تفكيك"ما ورائية النص" في الحداثي، وذلك فى كتابه الوضع ما بعد الحداثي. وأن كــان دريــدا نفسه يحترز من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة. وتحديدا لــذلك يمكــن القــول ، أن المصطلح يشير عموما إلى نظريات ما بعد الحداثة. التي تستخدم مفاهيم من النظريــة التفكيكية أو مفاهيم متعلقة بها والمفاهيم التفكيكية فى ما بعد الحداثة سارية فى أعمــال نقاد فرنسيين بدنا من دريدا مرورا بالكثيرين حتى بوريار وليوتار[١٣٨] وتعتمــد روزا فى هذا التحليل على كرستوفر نوريس فى دراسته المنعطف التفكيكى.

تناول جاك دريدا فلسفة كانط فى عملين أساسيين بالإضافة إلى إشارات عديــدة له فى بعض أعماله، وهما: الحقيقة والرسم ١٩٧٨ La Vérté enpeivture وإيمــان ومعرفة. منبعا الدين والأخلاق فى حدود العقل وحــده Foi et Savoir. Les deux Sources De La "religion" aux linites de la simple raison. حيث يمارس دريدا فى العمل الأول استراتيجية التفكيك على كتاب كانط "نقد ملكة الحكــم". وهــو يتوقف عن لوحة المقولات التى ينقلها كانط من "نقد العقل الخالص" ليقحمهــا بعنــف ماكر فى لوحة الجميل. والأمثل التى يوردها كانط تدل عن دريدا علــى نــوع مــن التواطؤ الخطير فى العقل الحديث بين العقل والفن والدين المسيحى كما تحكى مفــاهيم الكتاب الأساسية، أى الجمال الحر والجمال المقيد من تناقضات فى مفهوم الجمال ذاته.

كذلك الأمر بالنسبة للإنسان الذى يقع بين منزلتين، منزلة الجمال المقيد (التـابع) مـن جهة ومنزلة الكائن الوحيد القادر على حمل نموذج الجمال ذاته كما تخبرنا أم الـزين بن شيخة فى دراستها "دريدا قارئاً كانط" تقول: "لا شيء في عنوان كتاب دريدا ينبيء بإمكانية الاشتغال على كانط ولا على نقد ملكة الحكم لكانط... وتـضيف لا يـستغرق الحديث عن نقد ملكة الحكم الاستطيقى لكانط ما يقرب من نصف الكتاب؛ فـى حـين يشتغل الباقى على موضوعات عالقة بالرسم"(١٣٩).

ويتناول فى العمل الثانى، والذى ألقى فى كابرى فى إيطاليا فى ندوة عن الـدين اليوم نظمها جيانى فاتيمو وجاك دريدا كتاب كانط "الدين فـى حـدود العقـل" وحـده بالتفكيك. يرى دريدا أن هناك تحالفاً بين العقل الحديث والدين ويرجع ذلـك إلـى أن كانط فى كتابه "الدين فى حدود العقل وحده". ويحدد لنا ما يعده أساس الكتاب وهو أن الدين المسيحى هو الدين الأخلاقى الوحيد. وإذا كان تاريخ الدين هـو تـاريخ الـشر الجذرى فإن كانط يسعى من أجل تحديد أصل عقلى للـشر الجـذرى ضـد الأصـل الأسطورى – التاريخى له. فالشر لا ينبع من التاريخ بل من العقل. يرى دريدا أنه إذا كانت الأخلاق والمسيحية لا ينفصلان ماذا عن الديانات الأخرى. إن كانط يبدو وكأنه يعمل لحساب الدين المسيحى وهنا يسقط فى الدوجماطية التى تناصبها فلسفته النقديـة العداء أو يخرج عن حدود العقل. يبدو كاند فى تفكيكية دريدا، كما جاء فى خاتمة "كـانط والحداثة الدينية" وكأنه لا يفعل إلا صياغة مسيحيته الأصلية فيه فى لغة الفلسفى. وتـرى صاحبة الدراسة التى هى بالطبع ضد قراءة دريدا التفكيكية لفلسفة الدين عن كـانط أننـا فى حاجة إلى قراءة إيجابية تبين أن كانط مؤسساً للحداثة الدينية"(١٤٠).

إلا أن التفكيكية تثير اعتراضات البعض، فهى عندهم أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة أو على الأقل تلغى المسافة بينها اعتمادا على اهتمامها بالنص والكتابة، ومقابل هذه الانتقادات يؤكد دريدا حرصه على خصوصية الخطاب الفلسفى. كما يتضح فـى حوار له مع هنرى رونس يقول:أننى أحاول الوقوف عند الخطاب الفلسفى.. ذلك أنـى لا أومن مطلقا بما شاعت تسميته راهنا بموت الفلسفة أنطلاقا من هذا الحد أصـبحت

الفلسفة ممكنة وأصبح ممكنا من ثم تحديدها كمجال معرفي يشتغل داخل ضرورات وعوائق سياسية وتقلبات مفاهيمية يستحيل محاربة الفلسفة من خارجها[١٤١].

يقترب دريدا من الانطولوجيا والابستمولوجيا من خلال مسألة إضافية هي الكتابة كنشاط وأهتمام فلسفي ، وهو يقرر "أنه لا يوجد شيء خارج النص" وهكذا فيما يقول وانت وكليموفسكي يلفت انتباهنا إلى غياب حدود التمثل وبنتج عن ذلك مسألة مشتقة من كانط وهي كيف يحدث أن نتعرف على غياب الحدود[١٤٢] وهما يوضحان أن تحليل دريدا لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" في دراسته "الحقيقة في فن التصوير" يركز على فكرة الملحق والتكملة". يقولا: "عند دريدا أن عدم الاتساق في كتابه "نقد ملكة" الحكم يتطور كنتيجة للخيال الجامح عند كانط في أن الحصول على الحقيقة هو أن تتحقق غاية الكتابة، غير أن هدف دريدا ليس تخطئة كانط أو حججه، بل بالأحرى، الظاهر الحتمي لهذه التناقضات، يخبر نص دريدا نفسه، ومن ثم تصبح المسألة تأكيد أمكانية الخطأ للذات، ولمن يتعرض لغايات الكتابة[١٤٣].

وهناك من يدافع عن تفكيكية دريدا ويستنكر الفهم الخاطئ له. كما نجد لدى صاحب "نظرية لا نقدية"، الذى يتوقف عند أتهام يتكرر – غالبا من سيرل وهابرماس – مؤداه إن التفكيكية هي مجرد "حقيبة بلاغية من الخداع" وتكنيك لألغاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر والأدب أو النقد الأدبي من جهة أخرى. وهو يستشهده – على العكس من ذلك – بقول دريدا: "في كتاباتي لم تتدمر أو تتحدى أبدا قيمة الحقيقة (وكل القيم المرتبطة بها) ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقات أكبر قوة وأرحب وأغنى"[١٤٤].

وهذه السياقات تمتد – وهذا ما يهمنا – بالنسبة لدريدا كما هي بالنسبة لكانط من القضايا التفكيكية في حقل البحث الابستمولوجي إلى مسائل ذات محتوى أخلاقي سياسي. فالتفكيكية ملتزمة بالرغم من كل شيء، أخلاقية، وهي متلزمة بتلك القيم الموجودة في النقد التنويري[١٤٥] ونفس الدفاع نجده في كتاب نوريس "دريدا" الذى خصص أحد فصوله عن دريدا وكانط . و يرى نوريس انه من الخطأ النظر إلى

التفكيكية وكأنها تؤسس بشكل مطلق لقطيعة مع خطاب النقد التنويرى. يقول: "عمل دريدا على جعل خطاب التنوير أكثر رديكالية مستجوبا "مثله اللا مفكر بهـا ، يقصد تناقضاته ، في الوقت الذى ظل يحترم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة[١٤٦].

يقول دريدا فى حوار له مع جوليا "كريستيفا": مـن المستحيل أختـزال أثـر المغايرة الممثل في بنية التقابل البسيط الداخل والخارج، وكذا اختزال أثر اللغة الـذى يدفعها إلى أن تتمثل نفسها كإعادة تمثيل تعبيرية وضاغطة أو كترجمة فى الخارج لما يتكون. إن تمثل اللغة كـ "تعبير" ليس فكرة مسبقة وعارضة. إنها خدعة بنائية وهـو ما يصطلح عليه كانط بالوهم المتعالى الذى يتغير بحسب اللغات والعصور والثقافات. داخل هذا الوهم تشكل الميتافيزيقا الغربية بدون شك تنظيما نسقيا قويا[١٤٧].

ويربط كرستوفر نوريس بين كانط ودريدا ، فكلاهما تعرض للهجوم ، أن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة ، علامة على هذا العنـف الـذى يثيره أى تحد لبروتكولات النقاش العقلى. وهنا نتذكر هجوم كانط على معلمى أسـرار الدين وهؤلاء اللذين تبنوا "نغمة رؤيوية" ليعطلوا برلمان العقل[١٤٨] وجريمتهم الأسوء من وجهة نظر كانط ، هى التشويش الحادث بالتالى بين حقائق قابلة للسؤال المتعقـل وحقائق قانون أخلاقى . إن معلمى الأسرار الدينية يأثمون فى حق العقـل والأخـلاق والدين على السواء عندما يتسببون فى أنهيار مصطلحات هذا التمييـز الحاسـم كمـا يصيغه دريدا ملخصا كانط، إنهم لا يميزون بين العقل التأملى المحض والعقل العملـى المحض ويعتقدون أنهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية، ويصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانين شاملة تخص العقل العملى[١٤٩].

ويرى نوريس فى الفصل الذى عن عند دريدا وكانط أن فيلسوف التفكيكية مثل كانط لا ينكر وجود عالماً فى الخارج، وأن اللغة يمكنها التعامل مع هذا العالم. لكن ما ينكره هو فكرة الواقعية المتعالية عند كانط التى تفـرض تـصورا متـشيئا للاحالـة Reference وبهذا فإنه يغلق تلك الأبعاد للتبادل المنتج بين العالم والنص. ويستـشهد نوريس بفقرة من كتاب دريدا "التشتت" "Disseminatin" (ص ٤٣) توضح الفقـرة

هذه النقطة يقول دريدا: "في كل مرة يحاول فيها المرء أن يربط الكتابة بمصدر توكيد خارجي أو أن يحاول القيام بقطيعة مع المثالية بصورة متعجلة فإنه قد يضطر إلى تجاهل بعض الاكتشافات النظرية الحديثة... وفي كل مرة يحدث فيها ذلك فإن المرء سوف يعود بكل تأكيد إلي المثالية بشكل ما... لا يمكنه إلا أن يرتبط بها خاصة عن طريق التجريبية أو الصورية. ومثل كانط فإن دريدا يرى كيف تختلط هذه المواقف إلي حد يستحيل معه التميز بين الميتافيزيقا التجريبية ونقيضها المثالي. ويصر مثل كانط أن مثل تلك التداخلات يمكن تحاشيها عن طريق أهتمام شديد بالمشكلات التي تحيط بعملية الوصول إلي الحقيقة عن طريق تمثلنا لها"(١٥٠).

وبدافع نوريس عن دريدا، الذى كان منغمسا إلى حد كبير فى كل أشكاليات ما بعد الكانطية التى تتعلق بالعقل والتمثل. ويرى أن القول برفض دريدا كل أنواع النقد الإبستمولوجى وتعامله مع الفلسفة على أنها مجرد نوع من أنواع الكتابة، وعدم اهتمامه بشكل محدد بمشكلات المعرفة والحقيقة، ليس مسألة بسيطة كما أوحى بذلك ريتشارد رورتى Rorty ، فنحن لا يمكننا أن ننكر أنه يفكر فى هذه القضايا على أنها قد طرحت على النحو الذى تتخلص فيه من المشكلات الجادة فى التأسيس النصى أو المدون للبراهين الفلسفية. وأنه إذا كان قد أكد على أن الفلسفة هى "نوع من أنواعْ الكتابة" لكى يجعل هذه المقولة هى الأكثر قوة وفاعلية، فإن هذا لا يعنى أنه قد ظهر فى أفق" ما بعد – فلسفى" وذو نزعة نصيه خالصة.

يريد رورتى - فيما يقول نوريس – أن يثنى دريدا على عدم إكتراثه بالمشكلات الكانطية مثل مشكلة اكتشاف أُسس أولية لأعتقادنا فى واقعية الظواهر الخارجية. ولهذا فهو لا يجد صعوبه فى التعامل مع أراء دريدا النصيه حيث ينظر إليها بوصفها - بلغة فتجنشتين وسائل علاجية. وأنه ليس هناك مشكلة للاحالة اللغوية طالما أننا نقبل هذه الأشياء على أنها تؤدى معنى ما، وفقا لكل الأغراض العلمية وطبقا للأعراف الجارية. لذا يرى أن الابستمولوجيا أو مطلب الأسس المعرفية مسألة لا تحتاج الانشغال بها. أن هذا، وهو ما يرفضه نوريس من رورتى يعنى أن نتجاهل

حقيقة أن دريدا قد كرس الجانب الأكبر من كتاباته بصبر نافذ وعمل دؤوب ودقيق لتلك المشكلات التى شغلت الفلاسفة بدءا من كانط ومرورا بهوسرل وفريجه(١٥١).

يشير نوريس إلى رورتى وليوتار وأنهما ذو نزعة براجماتية خالصة، يرفضان العقل ويذهبان إلى أن المعرفة يمكن تحديدها فقط وفقا لنتائجها العملية أو المحققة. إلا أن هذا الرفض يبلغ مداه بالنسبة إلى رورتى. ويرى أن هناك شيئان مشوبان بالخطأ، خطأ ثقافى وخطأ سياسى فى وضع البراجماتية. فهى تنكر المدى الذى شكل من خلاله العقل بأساليبه العملية أو التكنوقراطية كل جانب من جوانب الخبرة الغربية. كما فشلت فى رؤية أن هذه الخبرة يمكن أكتسابها فحسب عن طريق النقد الذى يسيطر على كل قيم العقل المستنير حتى عندما كانت تسعى إلى تشخيص النتائج والأثار القمعية والتحريفية. وينظر دريدا إلى هذه النتائج على أنها متعينة بدقة فى خطاب المعرفة والسلطة الشرعية، والذى يقرأ تاريخه فى نصوص الفلسفة التقليدية الممتدة من أفلاطون وحتى هوسرل وما بعده(١٥٢) . ورفض هذا التقليد الفلسفى يعنى ببساطة أن نتخلى بصورة فعلية عن أى أمل فى النقد العقلانى المستنير والتفكير فى شغل مجال جديد لثقافة ما بعد الحداثة. ويواجه دريدا هذه التساؤلات على نحو مباشر أكثر فى مقالة" ("مبدأ العقل: الجامعة فى عيون طلابها") وفكرته الرئيسية تدور على العلاقة الحميمة بين العقل والفكرة المحددة للجامعة الحديثة، هذه الفكرة ترجع إلى كانط وجهده فى تعريف وتحديد مكان الفلسفة فى علاقتها بالأنظمة الثقافية الأخرى(١٥٣).

يلتزم دريدا كما يظهر فى كثير من تأكيداته بالنقد الكانطى التنويرى وقد قدم فى مقالته "الكوجيتو وتاريخ الجنون" نقدا لكتاب فوكو "الجنون والحضارة" وفيه يرى أن ما قدمه فوكو ينطوى على تناقضات تساوى بالفعل شكلا من سوء النية الفكرى. وفى نهاية مقالته يشدد على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويرى الكانطى(١٥٤).

يرى دريدا أن عمله الذى يطلق عليه "النقد النووى" مثله مثل النقد الكانطى هو فى حدود التجربة. والحقيقة أن مقالة دريدا عن "النقد النووى" يمكن أن تقرأ قراءتين، قراءة تفصل بين الطروحات المشروعة أو الأساسية وتلك المقاطع ذات البلاغة النصية

المجردة. وهناك قراءة أخرى - يقدمها نوريس - تعمق صلتها بقيم النقد الكانطى. أن دريدا يستمر فى طرح الأسئلة الثلاثة المركزية فى فلسفة كانط. ماذا يمكن أن نعرف؟ ماذا يجب أن نفعل؟ بماذا يمكننا عقلانيا أن نتفاءل؟ ولكنه يفعل ذلك من منطلق استبطان تاريخي وسياسى اجتماعى مشذب لا يسمح لتلك الأسئلة بأن يجاب عنها بطريقة تماثل مقياس كانط للتفاؤل المبدئى(١٥٥).

يسعى دريدا إلى إرساء علم فرعى جديد للغة المستخدمة. وتوصيفه للعلم والكتابة، هذا العلم هو الجرماتولوجى Grammatology(١٥٦) وهو علم فيما يقول براندست ، كانطى فى صورة نموذجية: العلم هو "مهمة" يتم خلالها أنتاج أشياء نموذجية، فى حين أن الكتابة هى حالة إمكانية وجود الأشياء المثالية، حالة قوانين الثقافة وإنتاج الخطاب ويعتمد دريدا إعتمادا كبيرا على مقالة هوسرل "نشأة علم الهندسة" وهى كما أوضحت جيليان روز قطعة كلاسيكية من الكانطية الجديدة بأسلوب مدرسة ماربورج(١٥٧). ومن هذا المنطلق يواصل براندست التأكيد على كانطية دريدا الجديدة ويفصل ذلك على النحو التالى:

أوضحت جليان ورز أن كتاب دى سوسير: "دروس فى علم اللغة العام" ينطلق من أتجاهات كانطية وأن التمييز الذى طرحه سوسير بين "المفهوم" و"الصورة الصوتية" يتفق مع تميز كانط بين المفهوم والحدس. ويضيف براندست أن دريدا فى نقده لدى سوسير يتبع فى جوانب كثيرة اتجاهات الكانطيين الجدد فى نقدهم لكانط. ويقول فنست ديكومب - وهو من الكتاب القلائل الذين أدركوا تأثير الكانطية الجديدة على دريدا - إن الوحدة بين الوجود والمعنى هو أمر "لانهائى" لدى دريدا، أى أنه مؤجل بلا نهاية مثل "المهام اللانهائية"، لدى الكانطيين الجدد فى حين لا يتم أبدا التعريف النهائى للموضوع الكانطى الجديد لكن يجرى أنتاجه بصورة مستمرة، فإن مفهوم الحضور الديريدى ينطوى على فعل تأجيل لا نهاية له.

ويمكن القول أن دريدا عندما أطلق عبارته الشهيرة "ليس هناك شىء خارج النص" فقد قام بإعادة صياغة كانطية جديدة للغويات البنيوية شديدة الشبه بالفلسفة

الماربورجية (نسبة إلى مدرسة ماربورج؟) فبينما وضع برونشفيك "وسيلة للتقييم" على أساس ماربورجى تكون فيه المعرفة عالما بالنسبة لنا فإن صيحة دريدا عن عدم وجود شيء خارج النص لا تتحدث عن عدم وجود شيء انطولوجى خارج النص لكنها تزعم أن اللغة تشكل لنا العالم بطريقة لا يوجد شيء مقنع غيرها[١٥٨].

تعقيب عام:

حاولنا فى هذه الدراسة تناول مواقف بعض فلاسفة ما بعد الحداثة من فلسفة كانط النقدية. بالطبع لم تشمل الدراسة كل من ينضوون داخل هذا التيار المتشعب المتسع، الذى أتخذ تسميات متعددة، رغم ان هذه المواقف قد تكون أحيانا متضاربة متناقضة. لكننا أردنا التأكيد على أثر ومكانة فلسفة كانط مقابل ما هو معروف وسائد عن تأثير نيتشه القوى ثم هيدجر وفرويد وأحيانا ماركس على تيار ما بعد الحداثة، الذى يمثل احد التيارين الرئيسين فى الفلسفة الحالية : تيار مدرسة فرانكفورت ومن دار فى فلكهم ، وتيار ما بعد الحداثة المنبثق عن البنيوية والفلاسفة الجدد، الذين كان لهم حضورا قويا بعد أحداث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا والذى يعرف أحيانا بالتفكيكية وأحيانا بفلسفة الأختلاف مع الأخذ فى الاعتبار الفروق والاختلافات بين هذه التسميات.

نقول أنه مقابل الرأى السائد وربما يكون الوحيد الذى يرجع كثير من سمات فلسفة هؤلاء إلى نيتشه، سعينا لبيان حضور فلسفة كانط النقدية عند عدد من القائلين بهذا الأتجاه؛ وهم: جيل دولوز؛ وميشيل فوكو، وجان فرانسوا ليوتار وجاك دريدا. والحقيقة فيا يتراءى لنا إن حضور الفلسفة النقدية ليس جزءا من فلسفة من تناولناهم بالدراسة فقط بل هى عنصرا أساسيا ومكونا رئيسا من عناصر ومكونات فلسفاتهم. بحيث يمكننا التأكيد إذا صح القول أنهم قاموا بالثورة الكوبرنيقية الثانية فى الفلسفة، التى تتمثل فى التحول من النقد إلى الأختلاف. لقد استبعد كانط فى فلسفته كل السلطات سوى سلطة العقل والذات التى كانت الأساس ضد كل النزعات الدوجماطيقية. وجاء فلاسفة ما بعد الحداثة ليؤكدوا على العناصر الموجودة فى الفلسفة النقدية، خاصة تمييز كانط بين قوى العقل المختلفة الإدراكية والأخلاقية والجمالية،

ليظهر اللاتجانس والاختلاف بينهما.

لقد خصص كل منهم دراسة أو أكثر حول فلسفة كانط بالإضافة إلى إشارتهم لهـا في العديد من كتبهم. فقد كان حضور فلسفة كانط واضحا في أعمال دولـوز *Delluze* في تاريخ الفلسفة، فقد خصص له دراسة مستقل هي "فلسفة كانط النقديـة" ليبـين فيهـا تطور النقد عنه من العقل النظرى الخالص إلى العقل العملي وصولا إلـى نقـد ملكـة الحكم، بالإضافة إلى تناوله مع القطب المقابل له في "نيتشه والفلسفة" وأيضا عرض لـه في "الأختلاف والتكرار" وبعض كتبه الأخرى حتى أنه قارن زميله وفيلـسوفه ميـشيل فوكو – الذى خصص أحد دراساته حوله – مع كانط ، فقد قام فوكو في تحليله للمعرفـة والسلطة بالدور الذى قام به صاحب الفلسفة النقدية. مما ينقلنا إلى صـاحب "أركيولوجيـا المعرفة" و"الكلمات والأشياء الذى قدم دراسة مكثفة موجزة ذات تأثير كبير هـى "كـانط والثورة" موضحا جوانب هامة فى نصوص كانطيه لم يلتفت إليها في تاريخ الفلسفة قـدم فيها كانط لأول مرة تساؤلا حول العصر الذى نحيا فيه، حول أنيتنا، متوقفا أمام شـعار كانط أن يكون التفكير مقابل كل السلطات التي تفرض الوصايا على العقل الإنساني.

وإذا كان جاك دريدا Derrida لم يخصص دراسة مستقلة حول كـانط إلا أن إشاراته المتعددة تضعه في عداد من تناولناهم بالدراسة – فما قدمه من نقد يقوم فـي العـصر الحالي بنفس الدور الذى قام به النقد الكنطى – فـإن جـان فرانسو ليوتـار J. F Lyotard خصص أكثر من دراسة أساسية لفلسفة كانط هى على التوالى: الحماسـة أو "النقـد الكانطى للتاريخ"، الأختلافي The Differend "دروس في تحليل الجليل"، بالإضافة للحضور القوى لفلسفة كانط في دراساته الأخرى مثل إجابة عن سؤال ما هى ما بعد الحداثة؟ الوضع ما بعد الحداثة، الفينومينولوجيا.

وأن السؤال الهام الذى شغلنا وسعينا لمناقشته وقد أشرنا إليه على امتداد صفحات الدراسة هو أى الجوانب في فلسفة كانط توقف أمامها فلاسفة ما بعد الحداثة؟ لا نـود أن نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن النقد هو الأساس الذى شـغلهم وانطلقـوا منـه ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات قوى العقل المختلفـة، وأن

كانط – وهذا هو المهم – لم يتوقف عند نقد المعرفة بل إن النقد يشمل مجالات متعددة أهمها المجال التاريخي السياسي، لقد وجد كل من دولوز وليوتار ودريدا في نقد ملكة الحكم فلسفة كانط النقدية. عالجها دولوز بشكل تاريخي تحليلي وقدم هذا النقد لليوتار وسيلة لتطوير فلسفته وإتخاذها منحى لغوي جديد كما يظهر في الاختلافي والنقد الكانطي للتاريخ واعتمد عليها ميشيل فوكو في مجال السياسة والثورة.

ويمكن القول في ختام هذه الدراسة الموجزة أنه مقابل الاهتمامات الأكاديمية التي توقفت أمام فلسفة كانط النظرية (الإبستمولوجيا) وفلسفته العملية (الأخلاق) والتطرق أحيانا إلى إسهاماته في مجال فلسفة الجمال وفلسفة الدين فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا في النقد الكانطي سبيلا للأختلاف وجدوا فيه تساؤلا حول أنيتنا الحالية. بحيث نستطيع أن نؤكد أنه مقابل القراءات المختلفة التي سبق وأن تناولت فلسفة كانط من تحليلية وماركسية وبنيوية وجود قراءة متميزة ما بعد حداثية للفلسفة الكانطية. وأن هذه القراءة توضح جوانب هامة في فلسفته لم تتطرق إليها غيرها من قراءات بالإضافة إلى أنها تؤكد أيضا ان دور ومكانة فلسفة كانط لا يقل عن دور ومكانة فلسفة نيتشه في فلسفة ما بعد الحداثة.

الهوامش

---

(١) هذا ما يشير إليه كريج براست في دراسته الكانطية الجديدة في النظرية الثقافية Neo - Kantianism in Cultural theory عند باحثين مثل : دريدا وفوكو في مجلة الفلسفة الراديكالية Redicial Philodophy العدد ١٠٢ يوليو - أغسطس ٢٠٠٠ وهناك ترجمة عربية لها لأسعد حليم في مجلة الثقافة العالمية ، الكويت أغسطس ٢٠٠١ العدد ١٠٧ ص ١٥٨ - ١٧٤ وهذا ما أتضح لنا، وأن كانت هناك إشارات قليلة عن تأثر أحد فلاسفة ما بعد الحداثة بكانط مثل الفصل الذي خصصه نوريس Christopher Norris عن دريدا وكانط في كتابه عنه Derrida, Fontana Press London 1987 p - 142 - 171. ومقال أم الزين بنشيخة المسكيني: دريدا قارنا كانط"، أوراق فلسفية، ٢٠٠٦ وأنظر لها أيضا: كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٦.

(٢) وجهت الاتجاهات النسوية في الفلسفة المعاصرة انتقاداتها للعقلانية الكانطية، بوصفها المسئول المباشر عن الصورة التي سادت الفلسفة الغربية الحديثة عن المرأة.

Harman, B. "Could it be worth Thinking, about Kant on sex and marriage?" Anind of One's Own: Feminist Essays on Reason and obkectiovity: eds, L. Antony and C. Witt. Boulder: Westerview Press, 1993

في خالد قطب : نقد ذكورية العقل في فلسفة كانط، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادى عشر القاهرة، عام ٢٠٠٤.

(٣) على حرب: نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣.

(٤) الدكتور زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق ، القاهرة، ط ٣ عام ١٩٨٧ ص ٤٢.

(٥) المصدر السابق ص ٤٨ وهو يؤكد على ذلك في صفحات عديدة يقول: الميتافيزيقا عنده – يقصد كانط – تحليل للقضايا العلمية "ص ٥٢، وأيضا" الفلسفة النقدية – أى التحليلية. ويضيف أننا إذ نقول عن فلسفة كانط انها " نقدية " فأنما نعنى بذلك انها تحليلية ...وحين نصف فلسفته بأنها " ترنسندنتالية " فانما نعنى انها تتناول القضية الكلية من القضايا التى يستخدمها الناس في علومهم وحياتهم اليومية فتتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية وأنظر تقديم اير لكتاب كورنر عن كانط S. Konar, Kant, a pelican book, London 1955.

(٦) أنظر في ذلك Kant Uud Der Begund Der Ethik Berlem 1877 Reelnen Willens 1954 نقلا عن عادل ضاهر: كانط والماركسية، مجلة الفكر العربى، بيروت العدد ٤٨ عام ١٩٨٧، ص ١٥٩.

(٧) أنظر كتابيه Kant Und Der Soyialismus 1955, Kant, Fichte, Hegek Und Der Sogialismus 1920 نقلا عن عادل ضاهر، المصدر السابق.

(٨) د. عادل ظاهر، المصدر السابق ص ١٩٧.

(٩) محمد الشيخ – ياسر الطائرى: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألمانى المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٨.

(١٠) أنظر جان جروائد J. Jrondie، كانط، ص ٦٠ – ٧١ نقلا عن على حرب نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣: ص٢٢٤.

(١١) عبدالرازق الداوى: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٨١ – ٩٠.

(١٢) انظر هابرماس سهم إلى قلب الزمن الحاضر، ترجمة بلعباس أحمد مجلة فكر ونقد، الرباط العدد ١٧ ، ص١٣١ وما بعدها وكرستوفر نوريس : نظرية لا نقدية ترجمة د. عابد إسماعيل ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ١٩٩ ص ٢٠٨، ٢٢٨.

(١٣) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

(١٤) د. محسن الخونى: النقد منزلة كانط في مدرسة فرنكفورات دار الحوار، دمشق ٢٠٠٦ ص١٦ وأيضاً أوراق فلسفية ، العدد الحادى عشر، ص٤٦١ وما بعدها.

(١٥) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، الفصل الثانى. وانظر أيضا ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوى لمقدمتا نقد العقل النظرى، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادى عشر، القاهرة.

(١٦) نقد العقل الخالص الترجمة الإنجليزية Kemp Smith.

(١٧) زكي نجيب المصدر السابق.

(١٨) نقلاً عن محمود رجب Hegel, Seince of logic, eng. Tran., Vol. I.. P. 33.

(١٩) محمود رجب الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين دار المعارف القاهرة.

(٢٠) محمود رجب ، المرجع السابق.

(٢١) المرجع نفسه.

(٢٢) جمال مفرج: نيتشه وحدود النقد الكانطي، مجلة الدراسات الفلسفية التونسية، عدد خاص عن كانط والحداثة ص٣٥.

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) الموضع نفسه.

(٢٥) نفس المصدر.

(٢٦) راجع التعريفات المختلفة لفلسفة ما بعد الحداثة في كتاب مارجريت روز: ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، وكذلك العدد الخاص من قضايا فكرية حول الفكر العربي بين العولمة الحداثة وما بعد الحداثة. العدد التاسع عشر والعشرون أكتوبر ١٩٩٩. راجع كتاب بيتر بروكر الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة ١٩٩٥ وكذلك فريدريك جيمسون: مختارة في ما بعد الحداثة ترجمة محمد الجندي إصدارات أكاديمية الفنون ، القاهرة، ٢٠٠٠.

(٢٧) Carl Nicholen: Postmoderism Feminism And Eduction, The Need For Solierity Eduiccation Thery, Summer 1989, Vol - N 3 P - 197 محمد الشيخ – ياسر الطائرى مقاربات في الحداثة، وما بعد الحداثة ، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦، ص ١٦.

(٢٨) د. أحمد أبو زيد: ليوتار وما بعد الحداثة. في كتابه: الطريق إلى المعرفة، الكويت، ٢٠٠١، ص ١٥.

(٢٩) كتب ديفيد لاين كتابه ما بعد الحداثة Post - Modernity وصدر عن مطابع الجامعة المفتوحة باكنجم ١٩٩٩ وترجم خميس بوغرارة فصل: ما بعد الحداثة: تاريخ فكره، مجلة نزوى العدد ٢٦ إبريل ٢٠٠١ ص ٦٦.

(٣٠) يقول فيليب مانغ: لقد كان منطلق هؤلاء الفلاسفة شعورهم بأن الفلسفة ظلت خلال الفترة ١٩٦٠ – ١٩٧٠ متخلفة عن ركب ما يجد في العلوم الأخرى، وأيضا في حقلي اللسانيات والنقد الأدبي. إلخ وكأن الفلسفة قد وصلت إلى طريق مسدود.. إلى جانب هذه الفكرة هناك أفكار أخرى أخذت في الظهور كالتخلي عن أن للتاريخ معنى أو توجها أو مقصدا واحدا. ومن هنا جاء السعي الحديث الذي يقترح الاصغاء إلى المتعدد في الواحد. كذلك إعادة النظر في الأصوات المشاغبة المقصية، تلك التي تبدو غريبة وغير متناغمة ضمن الكل المتضاد من مع نفسه "مانغ: جيل دولوز أونسق المتعدد، ترجمة عبدالعزيز عرفة، مركز الإنماء العربي، دمشق ٢٠٢ ص ٨.

(٣١) فهي مثلا حين تتأمل ما هو "حسي" تقول إنه المتعدد أو المتناثر وحين تتولى معالجته فكريا ترده إلى وحدة " المعنى " او " المقصد " الذي يبقى دائما ثابتا من خلال تصوره له . وعندما نفكر في التصور الاجتماعي فهي تصد دائما إلى اختزاله في وحدة الدولة. هكذا تبقى دائما على المائل (الحاضر) تؤيده، وعلى الحاضر الشمولي توحده. وهي بذلك تجد نفسها قادرة على التفكير في المختلف والمغاير فمنطقها القائم دائما على مبدأ الوحدة لا يمكن أن يستوعب الآخر المختلف إلا برده إلى المائل إلى الوحدة من خلال المفردات التي تستعملها مثل: "الوعي" الكوجيتو. "الذات"، "الدولة" فهي حين حديثها عن "الشيء" تصوغه دائما في شكل يكون منسجما بعضه مع بعض ليكون كلا منسجما"، المصدر السابق ص ٩.

(٣٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣٣) هابرماس "القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية دمشق، ١٩٨٨، وأنظر أيضا القسم الأول من كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٢، ص ١٣ – ٢٨. وأنظر أيضاً هاشم صالح : الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي المعاصر، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة العدد ٨٩.

(٣٤) أنظر في ذلك دراسة: عبدالرازق الداوى: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر دار الطليعة، بيروت لبنان ١٩٢٢، ص ١٢٧ وما بعدها.

(35) Modan Sarup:An Intraduction Guid to Post Stauctualism and Post - modernism. ترجمة: خميس بوغرارة مجلة نزوى، العدد العشرين أكتوبر ١٩٩٩. ص ٣٧.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣٧) Gianni Vattimo: The End of Modernity Cambridge 1988 وقد ظهر هذا العمل بعد مائة عام من الطبعة الأصلية لكتاب نيتشه إرادة القوة The Will to Power – انظر مادون ساروب المصدر السابق.

(٣٨) ديفيد لاين: المصدر السابق، ص ٣٧.

(٣٩) أنظر كرستوفر وانت واندزكي كلموفسكي ، الصفحات ١٦٦ – ١٦٨ ، وعبدالرازق الداوى ص ٣٤ وعن مؤلفات هيدجر عن كانط أنظر د. عبدالغفار مكاوى خاصة دراسته في تقديم كتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بالقاهرة ١٩٧٧، صفحات ٢٣١ / ٢٤١ / ٢٤٣. وانظر أيضاً دراسة لفتحي المسكيني: كانط بعد هيدجر، مجلة أوراق فلسفية، العدد الحادى عشر، ص٤٩٧ وما بعدها.

(٤٠) تتجه معظم الدراسات الكانطية غالبا سواء الدراسات القديمة نسبيا مثل دراسة س. كورنر S. Kornar كانط ١٩٥٥ أو جون كمب John Kemp فلسفة كانط، ١٩٦٨ إلى نظرية المعرفة ونفس الأمر بالنسبة للدراسات الحديثة التي تدور حول: مثالية كانط الترنسندنتالية كما في كتاب هنرى اليسون: تفسير ودفاع يتناول طبيعة المثالية الترنستندنتالية، المعرفة البشرية وشروطها، المقولات، الظواهر، الأشياء في ذاتها، الذات، ويتناول كتاب جيير كانط: ودعاوى المعرفة، نفس القضايا والموضوعات أنظر :

- S. Karner: Kant, Apelican book, London 1995.
- John Kemp : The Philosophy of kant, Axford Uni Paris. London 1968.
- Henery E. Allison : Kant ; Transcedetal Idealism, An - Interpretation and Defense, Yale uni. Press N. y. 1983.
- Paul Guyer : Kant and The Claims of Knonledag Comiridag Uni, Press. 1987.

وأنظر دراستنا عن كانط في الفكر العربي المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس القاهرة ٢٠٠٣.

(٤١) أنظر دراسة مطاع صفدى: الفلسفة إبداع المفاهيم، مجلة الفكرى العربي المعاصر، وفي مقدمة ترجمة كتاب دولوز وجتارى: ما هي الفلسفة؟ ، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٧ ص ٥ – ٢٥ وأيضا دراسة الحسين سحبان ما الفلسفة؟ مجلة الحكمة، الرباط، العدد الأول.

(٤٢) جيل دولوز الفيلسوف المترحل (علامات ولحداث) حوار أجرى مع بيلور وفرانسوا اوالد، نشر

في مجلة ماجزين ليترير العدد ٢٥٩ سبتمبر ١٩٨٨ ترجمة محمد ميلاد ، مجلة العرب والفكر العالمي العدد ١٣ - ١٤ ربيع ١٩٩١ (ص ٢٠٦ - ٢٠٧) عبدالعزيز إدريس: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٠ - ١١١ صيف ١٩٩٩ ص ٩٧ - ٩٨.

(43) Christopher Norris, On the Ehics of Deconstruction, in his book, Derrida, Fontana Paber backd, 1987, p 223.

(٤٤) عبدالسلام بنعبد العالي: دولوز مؤرخا للفلسفة في كتابه الفكر في عصر التقنية، أفريقيا الشمال المغرب ٢٠٠٠، ص ٨٥.

(٤٥) انظر إبراهيم عمايريه : دولوز تأليف باديو ، مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة ، العدد ٢-٣ ص١٢٤-١٢٨.

(٤٦) راجع دراسة أحمد العلمي: دولوز وابن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني، مايو ١٩٩٩ ص ٨١ - ٩٥ وموقفه المؤيد للثورة الفلسطينية الذي يختلف عن موقف فوكو المؤيد لإسرائيل. راجع: د. أنور مغيث: سياسات الرغبة، فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية، العدد ٢- ٣ ص ١٣ وما بعدها.

(٤٧) فيليب مانغ: ص ٣٧.

(٤٨) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٤٩) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٩.

(٥٠) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٤.

(٥١) نفس المصدر، ١١٧.

(٥٢) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢١.

(53) Gilles Deluze : la Philosophic critique de kant, pactrice desfacutes Uni France, 1961.

ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧.

(٥٤) انظر عبد القادر بشته : كتاب فلسفة كانط النقدية ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد ٢-٣

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٥.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٥٧) أنظر دراسة د. محمود سيد أحمد - الغائية عند كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩١.

(٥٨) يلخص ويحلل د. عبدالقادر بشته كتاب دولوز: فلسفة كانط النقدية واضعا العمل في سياق الدراسات الكانطية متوقفا عند بعض أحكام دولوز مع تحليل نقدي للعمل. مجلة أوراق فلسفية العدد ٢- ٣ ص ٩٦ - ١٠٦.

(59) Ch.Norris, on the Elthics of Deconstruction. In Derrida, Fontana, 1987, p. 222.

(60) Ibid., P. 222.

(61) Ibid., P. 222.

(٦٢) جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٧ ص ٦٧، ٦٨.

(٦٣) راجع دراسة علي حرب: النقد الكانطي: بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه، في نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٣١.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٢٣٣.

(٦٥) المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٦٦) كتب فوكو في الفصل التاسع من كتاب الكلمات والأشياء؛ الإنسان وازدواجياته تحت عنوان السبات الانثربولوجي يقول "تتشكل الانثربولوجيا (بجهازها المفهومي الخاص) النزعة الاساسية التي تحكمت بالفكر الفلسفي وواجهته اعتبارا من كانط حتى أيامنا هذه. وهي نزعة أساسية إذ تكون جزءا من تاريخنا، لكنها أخذه بالتفكيك أمام اعيننا". ص ٢٨١ - ٢٨٢

(٦٧) كريج براندست. المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٦٨) مثل جيل دولوز: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو ص ٦٧ - ٦٨، وعلي حرب: نقد النص، وكل من كرستوفر وانت Chrisopher Want واندزجي كليموفسكي A. K aimowski في كتابهما عن كانط ترجمة إمام عبدالفتاح أمام، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٢ صفحات ١٧٠ - ١٧٢.

(٦٩) كاظم جهاد: فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشيل فوكو، مجلة الكرمل العدد ١٣، عام ١٩٨٤ ص ٣٢. ومحمد علي الكردي: وجوه وقضايا فلسفية ، دار ومطابع المستقبل بالاسكندرية ، ١٩٩٨ ص ٥٣-٥٥

(٧٠) ميشيل فوكو: الإنسان وازدواجياته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء ص ٢٦٤ - ٢٦٧.وراجع اوبيرد دريفوس ، بول رابينوف ، ميشل فوكو مسيرة فلسفية ،مركز الانماء القومي بيروت ، ص ٣٣-٣٦، ص١٩٣ .

(٧١) ميشيل فوكو: كانط والثورة ترجمة يوسف صديق مجلة الكرمل ص ٧١ وهناك ترجمة ثانية لنفس النص بعنوان "كانط والسؤال عن الحداثة" ترجمة مصطفى لعريصة، انوال الثقافي، الرباط، العدد ٤ في ٢٥ أغسطس ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠، وأعيد نشرها مع نص كانط في مجلة مقدمات، المجلة المغاربية للكتاب تحت عنوان : بين كانط وبودلير : الحداثة كموقف اعتماداً على أن فوكو في صياغته الثانية للدراسة وضح موقف فلسفي استطيقي جديد لا يتشيع لمرحلة تاريخية معينة وذلك في الصياغة الجديدة المنشورة في الجزء الرابع من "أقوال وكتابات فوكو" ١٩٩٤ وهناك ترجمة ثالثة مع ملاحظات وتعليقات لحميد طاس مجلة فكر ونقد العدد ٢٠، يناير ١٩٩٨ ، الرباط ، ص ١٣٥ وما بعدها . وأنظر أيضا دراسة باسكال باسكينو: فوكو والحداثة، المجلة الأدبية العدد ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ ترجمة محمد برادة، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، العدد ٣٦ في نصف يوليو ١٩٨٤.

(٧٢) كاظم جهاد: المصدر السابق، ص١١.

(٧٣) فوكو: كانط والثورة، المصدر السابق، ص ٦٧.

(٧٤) فرانسوا إوالد، نهاية عالم، ترجمة محمد بوعليش، مجلة بيت الحكمة المغربية، العدد الأول عدد خاص عن فوكو ص ١٢٥.

(٧٥) فوكو: كانط والثورة، الموضع السابق.

(٧٦) ترجم نص "ما التنوير"؟ إلى العربية مرات عديدة أولها للدكتور مصطفى فهمي في كتاب "صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحاضر"، دار صادر - بيروت ١٩٧٠وترجمها كذلك يوسف الصديق عن الفرنسية العدد ١٣ من مجلة الكرمل ١٩٨٤. وأيضا عبدالغفار مكاوي عن الألمانية مع شروح وتعليقات في الكتاب التذكاري: الدكتور زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما، مطابع الوطن، الكويت ١٩٨٧، وأعيد نشره ثانية في كتابه "شعر

وفكر: دراسات في الأدب والفلسفة" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٨٧ – ٣٠٥. وترجمة رابعة للدكتور حسين حرب في العدد الخاص الذى أصدرته مجلة الفكر العربي بمناسبة مرور مائة وخمسون عاماً على صدور نقد العقل الخالص "جواب كانط على السؤال ما الأنوار؟" عن الفرنسية. ونقلها كذلك عن الألمانية إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، المغرب العدد الرابع ديسمبر ١٩٩٧.

(٧٧) ميشيل فوكو ص ٦٩ وتأكيد فوكو على الحماسة، يتردد فيما كتبه ليوتارد عن كانط حين أطلق على كتابه عن النقد الكانطى للتاريخ عنوان الحماسة L, Enthtoussisiame. La Critque Kantinme DEL Histire وقد ترجم هذا العمل العربية نبيل سعد ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠١.

(٧٨) نقلا عن فوكو: كانط والثورة، الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٨٤ ص ٧٠.

(٧٩) المصدر السابق ص ٧٠ – ٧١.

(٨٠) كانط: ماهو عصر التنوير؟ يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد ١٣، ص ٦٠.

(٨١) المصدر السابق ص ٦١.

(٨٢) المصدر السابق ص ٦٣ – ٦٤.

(٨٣) كرستوفر وانت، اندزجى كليموفسكى: أقدم لك كانط، ص ١٧٠ – ١٧١.

(٨٤) كاظم جهاد: فيلسوف القائمة الثامنة ص ١٣.

(85) Chrestopher Norris: Derrida, p. 220.

(٨٦) عبدالرازق الدواى: المصدر السابق ص ١٤٤.

(٨٧) لقد قورنت "الأوليات التاريخية" و"شروط الإمكان" التى أسهب فوكو فى الحديث عنهما فى مرحلة "الأركيولوجيا" بالصور القبلية وبالمقولات والمفاهيم فى فلسفة كانط وقيل أيضا بان الدور النقدى الذى قام به كتاب كانط نقد العقل المجرد بالنسبة للعلوم الطبيعية. وإن كانط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إيقاظ فكر عصره من الثبات الوثوقي، فإن الفضل يرجع أيضا إلى فوكو فى إيقاظ الفكر من السبات الأنثروبولوجى. عبد الرازق الدواي ، المصدر السابق ص١٧٦

(٨٨) الموضع السابق.

(٨٩) المصدر السابق ص ١٧٧ – ١٧٨.

(90) Norris, Derrida P. 217 - 221.

(٩١) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ص ١٤٥ – ١٤٦.

(٩٢) كريج براندست: الكانطية الجديدة فى النظرية الثقافية ص ١٦٢.

(٩٣) هابرماس : سهم إلى قلب الزمن الحاضر ، ترجمة بلعباس احمد ، فكر ونقد ، العدد ١٧ نوفمبر ١٩٩٧ الرباط ، ص ١٣١ وما بعدها.

(٩٤) كريستوفر وانت واندزجى كليموفسكى: المصدر السابق ١٧٢.

(٩٥) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ص ١٠٣– ١١٠.

(96) Lyotard, la phenomenologic que sais - je? Presses Uni de frans, paris 1954.

والترجمة العربية للدكتور خليل الجر، منشورات ماذا أعرف بيروت د. ت.

(٩٧) المصدر السابق ص ١٦.

(٩٨) المصدر السابق ص ١٧.

(٩٩) ليوتارد د: الظاهرتية، ترجمة د. خليل الجر ص ٢٦، سلسلة ماذا أعرف المنشورات العربية، بيروت ص.

(100) Lyotard: the postmodern Condition, A Report on Knowldge, 1984.

والترجمة العربية أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ٩٩٤ ص ٢٣.

(١٠١) نفس الموضع السابق.

(١٠٢) المصدر السابق ص ٢٧.

(١٠٣) المصدر نفسه ص ٥٥.

(١٠٤) المصدر نفسه ص ٨٩ - ٩٠ هامش ١١٨.

(105) Lyotord: l, Enthousiasme la Critique kantienme de l, Histoisre.

والترجمة العربية نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة ٢٠٠١ ص ١٣.

(١٠٦) ليوتارد : النقد الكانطى للتاريخ، التنبيه.

(١٠٧) المصدر السابق ص٢٢ هـ ٣.

(108) Bill Readings: Interoducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London 1991, p. 105.

(١٠٩) ليوتارد : الحماسة أو النقد الكانطى للتاريخ ص ٢١.

(١١٠) المصدر السابق ص ٢٣.

(١١١) يحدد كانط فى العلوم التأسيسية لـ"نقد العقل الخالص" التصور المدرسى للفلسفة وطبقا لهذا التصور فإن هدف الفلسفة هو بناء نسق للمعارف، أى الوصول إلى الكمال المنطقى للمعرفة". وهو يقابل تصور عام Weltbegiff تصبح الفلسفة طبقا له هى علم العلاقة التى تربط كل معرفة بالغايات الأساسية للفكر الإنسانى فى التصور الأول الفيلسوف هو "فنان العقل" وطبقا للتصور الثانى الفيلسوف هو "مشرع العقل الإنسانى.

(١١٢) المصدر السابق ص ٢٦.

(113) Steven Best and Douglas Kellner: Postmodern theory: Critical Interrogations the Macmillan press Ltd, London 1991 p. 167.

(١١٤) أنظر فى ذلك د. أنور مغيث: فلسفة دولوز السياسية أوراق فلسفية، العدد ٢، ٣ القاهرة ٢٠٠١.

(١١٥) ليوتارد : النقد الكانطى للتاريخ ص ٣٩.

(١١٦) ليوتارد : النقد الكانطى للتاريخ ص ٥٣.

(١١٧) المصدر السابق ص ٥٤.

(١١٨) المصدر السابق ص ٦٩.

(١١٩) المصدر السابق ص ٩١.

(120) Steven Best and Douglas Kellner, P. 168.

(121) Wlad Gadzich: Aptarword: Reading against literacy, in Lyotard: the postmodern Expland, trans by julioan pefais and Moran Thomas, London 1991, p 114.

(122) Ibid., p. 115.

(١٢٣) ليوتارد : النقد الكانطى للتاريخ ص ٩٢.

(124) David Ingram The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard, Revievew Metaph . 42, September 1988 p. 51.

(125) Haprmas: Moderenity an Incompilte Project Postmoder in Faster P. 14 cultuer.

(126) Lyotard : Answer to The Question what is the Postmodern? In Postmodern Explained, Trans by Julian Pefais and Maron Thmas London, 1991.

ملحق بترجمة الوضع ما بعد الحداثى ص ١٠٢.

(127) Ibid., p. 9.. والترجمة العربية ص ١٠٦

(128) Ibid, p. 12.. والترجمة العربية ص ١٠٧

(129) Ibid, p. 15.. والترجمة العربية ص ١٠٩

(١٣٠) مارجريت روز: ما بعد الحداثة، ص ٧٢ - ٧٣.

(١٣١) عمرو أمين: قراءة لمفهومي الجميل والجليل من منظور ما بعد حداثي، أوراق فلسفية، العدد ٤/ ص ٣٩ - ٤٠.

Lyotard, Lessons on the Analytical of sublime / Stonford Uni, Press 1994.

(١٣٢) كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية ص ١٠٥ - ١٠٦ يقول "مع التسامى (الجليل) استطاع كانط التوغل بعيدا باتجاه المغايرة، إلى الدرجة التى تبدو فيها معضلة الجمالى (البحث عن معايير مشتركة حين يستحيل تكريس أية قاعدة) أكثر صعوبة فى حالة الجليل (السامى) The Sublime منه فى حالة الجميل The beautiful (ليوتارد الاختلافى ص ١٨٠) ويرجع السبب كما لاحظ ليوتارد إلى قضايا العدالة والحق السياسى لا يمكن البت فيها نهائيا بالرجوع مباشرة إلى خواص موجودة بوضوح وموضوعية" المصدر نفسه ص ٢٤٥.

(١٣٣) المصدر السابق ص ١١٠.

(١٣٤) المصدر السابق ص ١١٦.

(١٣٥) المصدر السابق ص ١١٩ - ١٢٠.

(١٣٦) المصدر السابق ص ٩٤.

(١٣٧) المصدر السابق ص ٢٤٦.

(١٣٨) Christopher Norris: The Deconsttuctructive turn, London 1983 نقلا عن مارجريت روزا: ما بعد الحداثة، ص ٥٤ - ٥٥.

(١٣٩) راجع دراسة أم الزين بنشيخة "دريدا قارئا كانط" المقدمة ، وكذلك دراستها : كانط والحداثة الدينية ، مجلة مقدمات العدد ٣١ خريف ٢٠٠٤ الرباط أو راهنية كانط : هل ثمة حداثة دينية، الفكر العربى المعاصر ، بيروت العدد ١٣٠-١٣١ وهى تشير فى الهامش ١٨ من هذه الدراسة أن الثقافة العربية عرفت التراث النقدى الكانطى . لكن يبدو أنها لم تقرأ بعد فلسفة الدين لديه، وخاصة كتاب "الدين فى حدود العقل مجردا" أنظر مجلة مقدمات ص ٣٥ والفكر العربى المعاصر ص ٦٩ . والحقيقة أن هناك قراءات عديدة هامة للدين فى حدود العقل نذكر منها دراسة حسن حنفى : الدين فى حدود العقل وحده ، قضايا معاصرة ، ج٢ . ودراسة محمد عثمان الخشت : فلسفة الدين على ضوء تأويل جديد للفلسفة الكانطية .... وفريال

خليفة الدين والسلام عند كانط ، دار مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة ٢٠٠١.

(١٤٠) انظر أم الزين بن شيخة: كانط راهنا، المركز الثقافى العربى بيروت ٢٠٠٦.

(١٤١) دريدا: مواقع – ترجمة فريد الزاهى، دار توبقال ص١٢.

(١٤٢) وانت وكليموفسكى: كانط، ص ١٧٤.

(١٤٣) المصدر السابق ص ١٧٦.

(١٤٤) كتب أير A. J. Ayer عن دريدا بوصفه شخص أدبى بلاغى مزعج، أفكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جادين ، نوريس على العكس يرى أن التفكيك ينطوى على عناء فكر، سعى نحو نقض حاسم، يضعه بصراحة مع الكانطية أكثر مما يضعه معارضيه المتعجرفين Norris: Derrida, Fontana, p. وكذلك نجد نفس الدفاع فى كتاب نوريس، نظرية لا نقدية ص ١٥. وماهر شفيق فريد : جاك دريدا واوستن وسيرل ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد الثاني عشر ص ١١٧ وما بعدها

(145) Norris: Derrida, P.

(١٤٦) افترض نوريس "أن هناك بعدا أخلاقيا فى كتابات دريدا إدركه معظم معلقيه. ومن وجهة النظر هذه يعتبر دريدا كبديهية أن الفلسفة فى التراث الغربى قد أنشغلت، لوقت طويل بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل، وهى مشكلات لا مناص من أرتباطها، فعليا بهذا التراث بالاستمرار فى التفكير فيها عبره، نظرية لا نقدية، ص ١٧٢.

(١٤٧) يقول أن دريدا يمضى نحو تعريه المثل الكانطى للفلسفة الذى يعلمنها بوصفها موضعا للسؤال النزيه المحض المتحرر من ضغوط التصادم الحكومى استنادا إلى عدم مشاركتها المكفولة فى الشئون العملية. ويوضح كيف أن بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها كما تساعد بحسم شديد على إبعاد الاهتمام عن رهاناتها وانشغالاتها بالعالم خارج الجامعة. لكن إيراد هذه الحجج ضد المثالية الكانطية – وربط هذه المثالية بإبستمولوجيا معينة تحض المعرفة والعقل والحقيقة – لن تكون افتراضا بأننا نتخلى عن المشروع الكامل للنقد التنويرى، نوريس: نظرية لا نقدية، ص ١٨٠. وأيضاً جاك دريدا: مواقع، ص ٣٤.

(١٤٨) يقول كانط فى دراسته "ما التنوير؟" لقد ركزت اهتمامى فى بحثى حول عصر التنوير، على ذلك النوع الذى يحررالناس من حالة القصور التى يبقون هم المسئولون عليها ووقفت على المسائل الدينية؟ ذلك لأن لا مصلحة لحكامنا في ما يخص الفنون والعلوم، فى أن يقوموا بدور الأوصياء. ثم أن حالة القصور هذه (الدينية) التى تناولتها، هى الأكثر ضررا والادهى خزيا: كانط: ما التنوير؟ مجلة الكرمل العدد ١٣ ص ٦٤.

(١٤٩) كرستوفر نوريس: نظرية لا نقدية: ص ١٧٨.

(150) Norris: Derrida, p. 147.

(151) Ibid., p. 155.

(152) Ibid., p. 155 - 156.

(153) Ibid., p. 156.

(١٥٤) جاك دريدا: الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٥٨ – ٥٩ ص ٦٥ – ٧٣.وانظر عمر مهيبل : البنيوية فى الفكر الفلسفى المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر ، ط٢ عام ١٩٩٣ ، ص٢٥٤-٢٥٥ .

(١٥٥) كرستوفرنوريس، نظرية لا نقدية، ص.

(١٥٦) أنظر مقدمة جايتريا – سبيفاك للترجمة الإنجليزية لكتاب دريدا الجراماتولوجى عن مطبعة

جون هوبكنز ١٩٧٦ فى جايتريا سبيفاك ونوريس: صور دريدا وثلاث مقــالات عــن التفكيــك، اختيار وترجمة حسام نايل، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٢ ص ١٩ وما بعدها.

(١٥٧) برانست : ص ١٦٧.

(١٥٨) نفس الموضع السابق.

المـــــراجـــــع

أولاً المراجع الغربية:

أ – المصادر

- DELEUZE. G illes "Nietzch and P hlosophy": columbia University Press, New York (1993).
- Deleuze G.: Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press (1986).
- Deleuze G.: la Philosophie Critique de Kant, poctrine des Facultes, P. U. F. 1961.
- Derrida Jacques: Position, Chicaga University Press 1981.
- J.F. Lyatord: Postmodern Explaned, Trans .by Julion Pefais and Maron Thonas. London 1991.
- Lyotard and Jean - Loup Thebaud: Just Gaming, trans. Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press. (1985).
- Jean – F. Lyotard: lessons on the analyic of the Sublime. Stanford, Stanford Uni press 1994.
- Jean F. Lyotard: The Sublime and the Avant - Gard. In Andrew Bejamin ed the Lyotard Reader. Basil Blackwell London 1989.
- Jean F. Lyotard : Postmodern Condition, trans. Bennington and Massumi, Mimmeopolis uni. Of Minneopolis press 1979.
- Foucault. M. the Order of Things, New York: Vivtage Books (1973B).
- Foucault M. what is Enlightenment? In paul Rabinow (ed) The Foucault Reader, New York: Pantheon (1984).

ب– المراجع

- Bill Readings: Introducing Lyotard, Art and Politics, Routledge, London, 1991.
- Christopher Norris: Nietzsche, Freud, Levinas, On the Ethics of Deconstruction, Fontana, London 1987.
- Christopher Norris: Kant and Derrida in Derrida, Fontana Poberbacks 1987.
- David Ingram : The Postmodern Kantianism of Arendlt and Lyotard, Review

Matophyscis 42, September 1988.

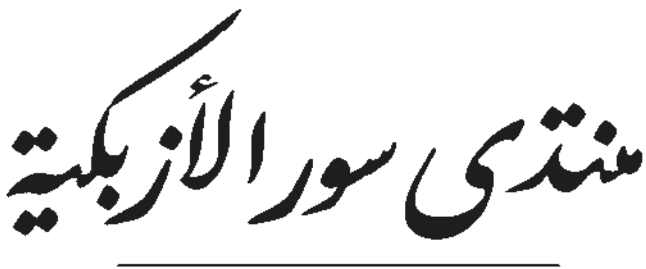
- Henry E. Allison, Kant, Transcdntal Idealism An Interpretation and defense, New York, 1983.
- John Kemp: The Philosophy of Kant, Axford Uni., London 1968.
- Karner S., Kant, A pelicon book, London 1995.
- Paul Guyer: Kant and the Clims of Knowledge, Cambrdidge Uni, press 1987.
- Steven Best and Douglas Kellner: Postmodern Theory, Critical Interrogations, the MaCmillan press ltd, London 1991.
- W lad G odzich: A p taword: Reading against L iteracy, i n Lyotard : the Post modern Expland, trans by Julian Pefais and Moran Thomas London, 1991.

ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

- د. أحمد أبو زيد : ليوتارد د وما بعد الحداثة، فى الطريق إلى المعرفة، مطابع الوطن، الكويت ٢٠٠١.
- أحمد العلمي: دولوز وابن سينا، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، عدد ٢، مايو ١٩٩٩.
- د.أحمد عبدالحليم عطية: القيم فى فلسفة نيتشه،أوراق فلسفية، العدد الأول، ديسمبر ٢٠٠٠.
- إبراهيم عمايرة: دولوز وباديو، مجلة أوراق فلسفية ، العدد ٢ /٣ القاهرة ٢٠٠١.
- د. أنور مغيث: فلسفة دولوز السياسية، أوراق فلسفية العدد ٢ / ٣ القاهرة ٢٠٠١.
- أم الزين بنشيخه المسكيني – كانط راهنا، المركز الثقافي العربى بيروت، ٢٠٠٦.
- الحسين سحبان: ما هى الفلسفة؟ تعليق على كتاب دولوز، مجلة الحكمة، الرباط العدد الأول.
- بيلور وفرانسوا إوالد: حوار مع دولوز، محمد ميلاد، العرب والفكر العالمي، العدد ١٣ – ١٤ بيروت ، ربيع ١٩٩١.
- جاك دريدا : الرسالة ، الفصل الرابع من الجراماتولوجي تعريب منى طلبة العدد ١٢ من أوراق فلسفية .
- جاك دريدا: مواقع، حوارات : فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨.
- جاك دريدا: الكوجيتو وتاريخ الجنون: الصديق بوعلام، الفكر العربى المعاصر، العدد ٥٨ –٥٩.
- ليوتارد : الظاهرتية : د. خليل الجر، ماذا أعرف بيروت د. ت.
- ليوتارد : الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٤.
- ليوتارد : الحماسة، النقد الكانطى للتاريخ: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة٢٠٠٢.
- جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، سالم يافوت، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٨٧.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.
- جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية : أسامة الحاج، مجد للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧.

- ديفيد لاين: ما بعد الحداثة: تاريخ وفكرة : خميس بوغرارة، مجلة نزوى، عمان، العـدد ٢٦ عام ٢٠٠١.
- د. زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، ط ٣ دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧.
- د. عادل ضاهر : كانط والماركسية، مجلة الفكر العربى، العدد ٤٨ عام ١٩٨٧.
- عبدالسلام بنعبد العالى: دولوز مؤرخا للفلسفة فى الفكر فى عصر التقنية، أفريقيا الـشمال، المغرب ٢٠٠٠.
- عبدالرازق الدواى: موت الإنسان فى الخطاب الفلسفى المعاصر، دار الطليعة، ١٩٩٢.
- عبدالعزيز الخطابى: جيل دولوز الفيلسوف الهائم، الفكر العربى المعاصـر، بيـروت، العـدد ١١١ صيف ١٩٩٩.
- د.عبدالقادر بشته : كتاب فلسفة كانط النقدية، أوراق فلسفية، ٢ - ٣القاهرة ٢٠٠١.
- على حرب: نقد النص، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٩٣.
- فرانسوا إوالد: نهاية عالم، محمد أبو عليش، بيت الحكمة المغربية، العدد الأول.
- فرانسوا إوالد: حوار مع دولوز، العرب والفكر العالمى العدد ١٣ - ١٤ ربيع ١٩٩١.
- فيليب مانغ: جيل دولوز، عبدالعزيزعرفة، مركز الأنماء العربى، دمشق ٢٠٠٢.
- كاظم جهاد: ميشل فوكو فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرامل العدد ٦٣ عام ١٩٨٤.
- كانط: ما التنوير؟: يوسف الصديق، مجلة الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٤٣.
- كريستوفر نوريس: نيتشه فرويد، ليفيناس حول أخلاقيات التفكيك، فى صور جـاك دريـدا ، حسام نايل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢.
- كريستوفر نوريس: نظرية لا نقدية، ترجمة د. عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩.
- كريستوفر وانت واندرجى كلميوفـسكى:كـانط د.أمـام عبـدالفتاح أمـام،المجلس الأعلـى للثقافة٢٠٠٢.
- مادن ساروب: مدخل إلى ما بعد الحداثة، خميس بوغرارة، مجلة نزوى العـدد ٢٠، عمـان، أكتوبر ١٩٩٩.
- مارجريت روزا: ما بعد الحداثة ،أحمد الشامى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤.
- د. محسن الخونى: التنوير والنقد: منزلة كانط فى مدرسة فرانكفورت دار الحـوار، دمـشق ٢٠٠٦.
- محمد الشيخ وزميله: مقاربات فى الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦.
- د. محمود سيد أحمد : الغائية عند كانط ، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩١.
- مطاع صفدى: الفلسفة إبداع للمفاهيم، مجلة العربى المعاصر، بيروت ١٩٩٤.
- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء: مطاع صفدى وأخرون، مركز الأنماء القومى، ١٩٩٠.

- ميشيل فوكو: كانط والثورة، يوسف صديق، الكرمل، العدد ١٣، عام ١٩٨٤ وهناك ترجمة، بعنوان كانط والسؤال عند الحداثة مصطفى لعريصة، أنوال الثقافي، الرباط العدد الرابع أغسطس ١٩٨٤.
- هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.
- هابرماس: المعرفة والمصلحة، حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

نيتشه مجاوزة الميتافيزيقا وجينالوجيا القيم

تمهيـــــــد:

تنطلق هذه الدراسة التي نقدمها عن جينالوجيا القيم في فلسفة نيتشه من فرضية أساسية هي أن فلسفة نيتشه بأكملها محاولة من أجل إعادة تقييم للقيم، أو قلب القيم – Trans-valuation وذلك بالسعي إلى تجاوز الميتافيزيقا فى مواجهة العدمية الأوربية التى أراد نيتشه التغلب عليها انطلاقاً من الجينالوجيا. وأن هذه الفلسفة ذات تأثير كبير على كثير من التيارات الفلسفية الحالية ، خاصة ما بعد الحداثة حيث يمكننا أن نقول أنه رغم تعدد وتنوع القضايا التي شغل بها الفيلسوف – وهى الموضوعات التى إرادة القوة، العود الأبدي، العدمية - وكانت محور كتابات الباحثين في فلسفته، المشغولة بنقد الغرب والسعى إلى تجاوز وقلب الأفلاطونية ونقد العقل والمعرفة والفن والتأويل، وما هي في الأساس إلا قلب للميتافزيقا الغربية واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيمة. "إن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي بأكمله – فيما يرى نيتشه – لا يتحقق ألا بكشف حقيقته التي تكمن في أنه مجرد أخلاق"(١) معنى ذلك إن أساس الميتافيزيقا والبحث الأنطولوجي هو الأخلاق والقيم.

يذكر لنا كارل لوفيت K.Lowitt وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه "من هيجل إلى نيتشه" von Hegel zu Nietzsche أنهما (هيجل ونيتشه) يمثلان الحدين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيدا جدا عنا بينما يبدو نيتشه قريبا منا، هيجل يمثل الاكتمال ونيتشه البداية الجديدة(٢). ويميز لوفيت حقبتين أو تيارين فلسفيين متمايزيين الأول، الذى يمثله هيجل الذى اكتملت الفلسفة فى كتاباته، التى حددت الحداثة الأوربية والثانى نيتشه، الذى سعى إلى تجاوز الميتافيزيقا منبئاً بهما بعد الحداثة عبر نقده، الذى يوجهه للعدمية الأوربية. يتناول لوفيت "محاولة نيتشه للتغلب على العدمية" ويرى أنه فيلسوف زماننا. وزماننا عنده تعنى ثلاثة أشياء هي: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه ، وأنه كواحد من أواخر محبي "الحكمة" واحد من أواخر محبي "الخلود" أيضاً . ويرى أن تأثير نيتشه لم يقتصر

على الفلسفة بما هي كذلك، و إنما يخترق مجمل الحياة الروحية والسياسية وهو يقترب في قوله أن نيتشه فيلسوف عصري وغير عصرى من هيدجر فى قراءته لنيتشه باعتباره آخر الميتافيزيقا العظام، الذى سعى إلى تقويض الميتافيزيقا ومجاوزتها وظل فى نفس الوقت ميتافيزيقيا(٣). أن هيجل ولازال الكلام للوفيت يمثل الماضي التاريخي. في الفكر الفلسفي الغربي، صفحته الأشد إشراقا، ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله. والحقيقة فيما يرى لوفيت أن فلسفة نيتشه هي محاولة من أجل تحويل البحث في الوجود إلى البحث في القيمة والتقييم.

أولاً: نيتشه والفكر الفلسفى المعاصر

لقد استقطبت فلسفة نيتشه الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول العقلانية واللاعقلانية(٤)، الحداثة وما بعد الحداثة، حيث يضعه هابرماس في مفترق طرق ما بعد الحداثة وكذلك جياني فاتيمو في نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة(٥) ومقابل ذلك يجعله البعض ضد النزعة الإنسانية وممثلا لـــ"فلسفة موت الإنسان"(٦). وقد مارست فلسفته تأثيرها الكبير علي من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم من الفلاسفة الفرنسيين من تيار ما بعد الحداثة فوكو، ديلوز دريدا: وميشيل فوكو M.Foucault الذي خصص أكثر من دراسة عن نيتشه يؤكد أن التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته.. وأن نيتشه هو الذي غلب على توجهه الفلسفي. ومن دراساته عنه، نيتشه الجنيالوجيا والتاريخ"، "نيتشه فرويد وماركس"(٧).

١- ويقر جيل دولوزG.Deleuze وهو من الذين استوعبوا نيتشه – والذى كتبه كتابين هما: عنه "نيتشه" و"نيتشه والفلسفة" – بان استلهام نيتشه حاضر بالفعل لدي فوكو. ويخبرنا أن هناك ثلاثة لقاءات جمعت بين فوكو ونيتشه: اللقاء الأول يتعلق بمفهوم القوة، فالسلطة عند فوكو كالقوة Puissance عند نيتشه، لا تختزل في علاقة عنف، أما اللقاء الثاني فيتعلق بأطروحة "موت الإنسان"، والتي تعني موت شكل محدد من تصورات الإنسان اتخذ صورته القصوى في النزعة الإنسانية كإرث ميتافيزيقي لتجربه الحداثة وفكر الأنوار. وأما اللقاء الثالث بين فوكو ونيتشه فقد تحدد في الأخير في علاقة الحياة بالإبداع والخلق وجعلها موضوعا للفن، وهو ما يحيل إليه التطور

الأخير لفلسفة فوكو والمرادف لبعد الذاتية كعمليه مقاومة للسلطة والمعرفة المتداولة وكعملية خلق وانفتاح ذاتي مستشرف للممكن وهو ما سماه نيتشه بابتكار إمكانات جديدة للحياة للتعبير عن إرادة القوة كإرادة الفن(٨). وهذه النقطة الأخيرة هي ما شغل بها فاتيمو في كتابه المشار إليه، الذى يوضح اهتمامه بنيتشه وقد اهتم به كذلك كل من: جاك دريدا من جانب وكذلك وبالمقابل فلاسفة مدرسة فرانكفورت، دعاة الحداثة والعقلانية والتنوير والإنسانية والتقدم من جانب آخر.

٢- ويمكن مراجعة ما كتبه هابرماس في "القول الفلسفي في الحداثة" وأيضا دراسته "حول نظرية المعرفة عند نيتشه" حيث يرى أن الشكل الضمني لفلسفته، التي هي ليست منهجية في عرضها فحسب بل أبتعدت عمدا عن عملية البرهنة ولا تخضع بالتالي ألا للحكم الوجيهة المقنعة، يفسح مجالا واسعا يتجاوز المألوف أمام شتى التأويلات"(٩)، وقد أفرد محسن الخونى دراسة عالج فيها أثر نيتشه على هابرماس وفلاسفة فرانكفورت فى العدد الذى خصصته مجلة الدراسات الفلسفية التونسية عنه.

والحقيقة أن هابرماس الذى يمثل الجيل الثانى فى مدرسة فرانكفورت كانت له دراساته وتعليقاته على أعمال الجيل الأول للمدرسة. والجديد الذى أتى به فى هذا الشأن هو تقسيمه لتطور المدرسة إلى مرحلتين الأولى وتمتد من نشأة المدرسة وحتى الحرب العالمية الثانية، مرحلة تمثيل المدرسة لتيار الماركسية الغربية. أما المرحلة الثانية فتبدأ من الحرب العالمية الثانية وتكشف عن تخلى المدرسة عن كثير من مبادئها الماركسية ومشروعها فى النظرية النقدية الذى كان صورة معدلة عن المادية التاريخية وميلها نحو التشاؤم والعدمية متأثرة في ذلك بنيتشه. وتشخيص هابرماس هذا للتطور الفكري للمدرسة يهدف كما يخبرنا اشرف منصور إلى توضيح التأثير النيتشوي عليها بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك فى مقابل اقتصار معظم المعلقين على التأثيرات الماركسية على المدرسة. يريد هابرماس إثبات إن نيتشه هو الشخصية الأساسية المؤثرة، وتأثيره يفوق تأثير شوبنهاور على وهوركهيمر، وكيرجور على أدورنو، وهايدجر على ماركيوز(١٠)، وجد هابرماس نفسه فى بداية حياته مهتماً بمن يهولون من الآثار السلبية للحداثة، وذلك هو الذى جذبه نحو قراءة أعمال الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. ففى شبابه كان مركزاً على التراث الماركسى. وبذلك قرأ مؤلفات

لوكاتش وهوكهايمر وأدورنو وماركيوز على أنها ماركسية. وسوف يكتشف هابرماس بعد ذلك أن هذه الشخصيات لا تدين لماركس بقدر ما تدين لنيتشه، وأن أعمالهم أقــرب إلـــى النقد الراديكالي النيتشوى للحداثة والتنوير من المادية التاريخية بمعناها الماركسي الدقيق.

تأثير نيتشه على مدرسة فرانكفورت، كما يخبرنا منصور، يسير في ثلاثة اتجاهات: الاتجاه الأول نقد الحداثة والتنوير، والاتجاه الثاني نقد العقل الذى يتحول لدى المدرسة إلى نقد العقل الأداتي، والاتجاه الثالث هو التحول نحو الفن خاصة لدى ماركيوز وأدورنو باعتباره سبيلاً للخلاص والميل نحوم صياغة نظرية في الاستطيقا تكون بديلاً لمشروع النظرية النقدية الذى تخلت عنه المدرسة. هذه الخصائص الثلاثة التى ميزت المدرسة بعد الحرب العالمية الثانية تظهر بوضوح التأثير النيتشوى وغياب التأثير الماركسي[١١].

٣ - إذا كان بيير زيما في "التفكيكية دراسة نقدية" يرى أن هيدجر في مرحلة أولى ينتسب إلى نيتشه، إذ يلاحظ أن نيتشه كان أول من كشف أساس الميتافيزيقا، حيث أن إرادة القوة تفترض وفقا لهيدجر إرادة الإرادة. وأن كان نيتشه لا يتوصل إلى انتزاع نفسه من الميتافزيقا.. وخلافا لنيتشه، الذي يتجه نحو العالم المحسوس يقترح هيدجر تجاوزا للميتافيزيقا على المستوى الأنطولوجي مقابل ذلك يرى جادامر في دراسته هيدجر وتاريخ الفلسفة، أن دخول نيتشه جاء متأخرا في أفق هيدجر وذلك بعد "الوجود والزمان"، كما أنه من الخطأ أن نعزو إلى هيدجر تعاطفا مصطنعاً مع نيتشه. وهو يرى أن التصفية الفعلية لفكر المعنى Sense ، الذي يمثله النقد النيتشوي للشعور يجب أن يفهم انطلاقا من الميتافيزيقا وكأنه عدم وجودها.. أن القرب بين مذهب إرادة القوة ومذهب عودة ذات النفس الأبدية لم يكن في الحقيقة غير التعبير الأكثر أصالة عن نسيان الوجود، الذي يشمل بالنسبة إليه تاريخ الميتافزيقا. وأن تكون أغلى أمانيه أن يدرج نيتشه في تاريخ نسيان الوجود، كما أنه يسلك هذا الدرب بالمقلوب فهذا أمر تشهد عليه العروض الكبيرة حول الموضوع الذي أضافه إلى الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه[١٢].

٤ - وقد تتبع ستيان أوديف التأثير النيتشوي من منطلق ماركسى على فلاسفة العصر الحديث خاصة الوجوديون في كتابه النقدى "على درب زاردشت"[١٣] كما كانت

فلسفة نيتشه في الوقت نفسه موضع نقد في كتابات كثيراً من الماركسيين وغيرهم من نقاد نيتشه. يرى لوكاش في كتابه "تحطيم العقل" أن نيتشه يحتل موقفا فريدا في تاريخ اللاعقلانية الحديثة. ويرجع ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصية الخارجة عن المألوف، وأن هذا النفوذ، الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أن يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكرا أصيلا وموهوبا بشكل مرموق[١٤] ويوضح لنا هابرماس توجه المفسرون في الكثير من الأحيان لاستخدام نيتشه مرآة لفلسفتهم الخاصة، وهكذا يصور كلاجس لدى نيتشه تناقضا بين الحياة والروح في كتابه "إنجازات نيتشه النفسية" ١٩٢٤ ويستقي بويملر منه فلسفة قوة معاصرة في كتابه "نيتشه الفيلسوف والسياسي" ١٩٣١ وحتى لوفيت، الذي يظل شديد التمسك بأعمال نيتشه الفلسفية يستخدم أيضا نظرية العود الأبدي لعرض هبوطه الخاص من قمة الفكر الحديث، أي الفكر التاريخي، إلى وادي الرؤية الكونية للعالم السائد في الأزمنة القديمة في كتابه "فلسفة العود الأبدي للشبيه لدى نيتشه" ١٩٣٤. يضيف هابرماس أنه وبعد الحرب العالمية الثانية وجدت المناقشات حول نيتشه صدى لها في الولايات المتحدة والمجر[١٥] فيؤكد ولتر كوفمان في كتابه "نيتشه: الفيلسوف والسيكولوجي، والمعادي للمسيح" على الترابط بين تعاليم نيتشه الفلسفية ونقد الدين، وبالتالي تقاليد الأزمنة الحديثة التنويرية. يعتبره الفيلسوف الذي يعبر لأول مرة بوضوح إبان العهد الإمبريالي عن تيار اللاعقلانية"[١٦].

وأيضا الكتاب الجماعي "لماذا نحن لسنا نتشويين" تحرير لوك فيري L.ferry وألان رينوت A.renaut الذي صدر بالفرنسية وقد ترجمه إلى الإنجليزية روبرت دو لوازا، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٩٧ ويوضح أندرية كونت – سبونفيل أحد المشاركين فيه أن هناك عدة نقاط يتفق فيها مع نيتشه مثل: نقده للمثالية والدين وحرية الاختيار أو ماديته شبه الكاملة أو رفضه للعدمية ... لكن هناك نقاط أخرى خلافية أقل عدداً وأكثر أهمية وحسماً وهي التي تمنعني من أن أكون نيتشوياً يذكر منها: الأخلاقية واللاعقلانية واحلال الفن محل الدين.

٥ – ويقدم لنا عدد كبير من الباحثين نيتشه باعتباره عالم متعمق فى السيكولوجى، مشيرين إلى دوره فى التحليل النفسى والعلاقة بينه وبين فرويد يقول الدكتور عبد الغفار مكاوى الذى خص هذه المسألة بدراسة موسعة.

تنطق كتابات الفيلسوف بخبرته بالنفس وتعمقه فى طبقاتها ومتاهاتها المظلمة؟ أن المطلع على هذه الكتابات ابتداء من "ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى" حتى شذراته الأخيرة وخطاباته التى كتبها فى ليل جنونه ووجهها إلى قيصر والمسيح وبعض أصدقائه – كل هذه الكتابات تشهد "شهادة كافية على تحليلاته النافذة ونظراته الثاقبة، بل إنها لتشهد بأنه سبق مؤسس التحليل النفسى فى هذا المضمار، وأنه راد طريق علم النفس التحليلي وعلم النفس الفردي وأثر عليها جميعاً بحدوسه وخواطره الملهمة تأثيراً مباشراً أو غير مباشر – وصل فى بعض الأحيان إلى حد استباق النظريات – كاللاوعى وما تحت الوعى وما ورواءه وكذلك اللاوعى الجمعى النماذج أو الأنماط الأولية – بل لقد بلغ حد التطابق فى المصطلحات كما سنرى مثلاً مع كلمة الإعلاء التى تتكرر فى كتبه(١٧).

أن التحليل النفسي، الذى أسسه سيجموند فرويد، يندرج فى إطار سلالة من قدم نفسه كأول "عالم نفس" للأخلاق، أى فريدريك نيتشه؟ مما أدى كما يعتقد بول لوران أسون إلى نشوء نوع من "النيتشوية – الفرويدية" التى تزامنت مع موت نيتشه" وبداية انتشار التحليل النفسي سواء داخل الحركة التحليلية من اتوجروس Atto Gross إلى أتورانك Atto Rank أو من جانب الاختيار "الأدبي" للفرويدية عند طوماس مان T. Mann. ورغم ذلك، فإنه ليس من قبيل الصدفة وبمناسبة مؤتمر فايمار Wiemar سنة ١٩١١ أن توجهت بعثة مؤلفة من جونز Jones وزخ Sachs إلى أرشيف نيتشه لتقدم لأخت الفيلسوف إلزابيث فوريستر – نيتشه – التى نصبت نفسها قيما على تدبير أعماله، "التشابهات بين أفكار فرويد ومثيلاتها عند أخيها(١٨).

٦ – وتتناول عطيات أبو السعود "نيتشه والنزعة الأنثوية" فهو من وجهة نظرها يعد من أكثر الفلاسفة الذين ارتبط أسمهم بهذه النزعة وأكثرهم تأثيراً عليها، سواء أكان هذا التأثير إيجابياً أم سلبياً. حيث أن بعض المؤيدين للنزعة الأنثوية يزعمون أن نيتشه هو سلفهم الأكبر.

أن كتابات نيتشه تفيد إلى حد كبير أنصار النزعة الأنثوية على الرغم من سمعته ككاره للنساء. وعلى الرغم أيضاً من تعارض مواقفه الأساسية مع مبادئ هذه النزعة، إلا أنهم يعتبرونه جداً لهم، لأن تقييمه للعلاقة بين الرجال والنساء فتح الطريق لتفكير جديد عن الجنس، كما أثارت فلسفته أفكاراً أساسية جعلت منه سلفاً لهذه النزعة، منها: نقد السلطة الأبوية الذكورية: حيث يميل أصحاب النزعة الأنثوية خاصة فى القرن التاسع

عشر وأوائل القرن العشرين إلى فلسفة نيتشه التى تقوم بنقد جينالوجي للمؤسسات الأبوية وقيمها، لكن النزعة الأنثوية اهتمت بمنهجه فى القراءة الاجتماعية والتاريخية للقيم؛ إعادة تقييم الجسد. وبالإضافة إلى ذلك فقد استعاد نيتشه فى تاريخ الفلسفة العناصر اللاعقلانية فى محاولته وضع ما يمكن أن نطلق عليه اسم الفلسفة الديونيسية. كما أن إعادة تقييمه للغريزة والعواطف الجسدية كان بمثابة إعادة تقييم للنساء فى الثقافة الغربية[١٩].

٧ – واشتد الجدل حول فلسفة نيتشه في الثقافة والفكر العربى منذ تناول فرح انطون فلسفته فى مجلة "الجامعة"، فمبادئه تحتوى الكثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها". وقام بتعريب بعض فصول كتاب زارتوسترا، وفى رده على نقولا معلوف، الذى طلب عدم حذف شىء من كتابة نيتشه خاصة المسائل الدينية، أكد على الاهتمام بالموضوعات المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية[٢٠]. وشغل سلامة موسى بالكتابة عن نيتشه، حيث كتب "موسى وابن الإنسان" بالمقتطف المجلد ٣٤ عام ١٩٠٩، كما اصدر "مقدمة السوبرمان" ١٩٢٧ وكتب فى هؤلاء علمونى "نيتشه فتنة الشباب" . وأول كتاب بالعربية اثناء الحرب العالمية صدر في مصر هو الذى قدمه مرقس فرج بشارة[٢١] وتوالت العروض والترجمات لفلسفة نيتشه، إلا أن الجدل الهام حول فلسفته وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم وأهميتها بالنسبة للشرق هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت"، حيث أقام بالرد عليه الناقد الدكتور إسماعيل أدهم بمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله للدين ويرى أن الغرب كيف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله، وهذا التكييف هو – فى الواقع – خلع الثوب الغيبى عن الدين وجعله إنسانيًا"[٢٢] ثم يأتى جهد عبد الرحمن بدوى في تقديم نيتشه للقارىء العربى ١٩٣٩ وهو عمل كان له تأثيرًا كبيرًا على المثقفين العرب والساسة من رجال ثورة يوليو فى مصر خاصة احمد عبد العزيز وعبد الناصر والسادات[٢٣]. وقد أشارت سعاد حرب إلى اهتمام انطون سعادة زعيم الحزب القومى السورى الاجتماعى بفلسفته. وقد توالت الدراسات عنه فى اجيال تالية خاصة لدى فؤاد زكريا فى كتابه النقدى عنه ثم لدى سعاد حرب من لبنان وصفاء جعفر من مصر وجمال مفرج من الجزائر. ونور الدين الشابى[٢٤] من تونس ومحمد أندلسي من المغرب[٢٥] غير ما ترجم من دراسات عنه إضافة إلى ما خصته به مجلتى أوراق فلسفية والمجلة الفلسفية التونسية له من إعداده خاصة.

وإذا كانت القراءات المعاصرة لدى فلاسفة ما بعد الحداثة: فوكو ودولوز ودريدا تنطلق من نيتشه، ومن القراءة الهيدجرية لفلسفته التي تجعل منه أخر الميتافيزيقيين الكبار في الغرب. فإن هيدجر نفسه، الذي يمكن أن نعده نيتشاويا في مرحلة من مراحل تفكيره[٢٦] قد أكد ، وهذا ما يهمنا في هذا السياق على تغلغل القيم في فلسفة نيتشه.

ثانيا نيتشه والنظرية العامة للقيمة

أن فكرة القيمة التي نشأت في القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم الحديث للحقيقة، هي فيما يقول هيدجر أخر خلف للأجاثون (الخير) وأضعفه[٢٧] يرى هيدجر أن كلمة "توأجاثون" تترجم بتعبير يبدو مفهوما في ظاهره وهو "الخير" وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى "الخير الاجتماعي" الذي يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقي. ولكن هذا المعني يحيد عن الفكر اليوناني، وأن كان تفسير أفلاطون نفسه للأجاثون بأنه مثال هو الذي أوحى بالتفكير في "الخير" تفكيرا أخلاقيا كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجعلونه "قيمة" وبقدر ما تتغلغل "القيمة والتفسير من خلال "القيم" في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارته المعروفة "قلب جميع القيم" بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه -- الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافزيقي "للقيمة" أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافزيقا الغربية. والسبب في هذا أن نيتشه قد أعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته "الحياة نفسها" لإمكان الحياة، وبهذا فهم ماهية "الأجاثون" فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه القيم الصادقة في ذاتها[٢٨]. ويستشهد هيدجر بخاطرة دونها نيتشه عام ١٨٨٥ في "إرادة القوة" وهي الحكمة رقم ٤٩٣ والتي يقول فيها " إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه. إن قيمة الحياة هي الشئ الحاسم في نهاية الأمر"[٢٩] وهي كما سنجد مصدر القيم.

وهذا الاهتمام الذي يضع فلسفة نيتشه في بؤرة الفكر المعاصر هو ما يدفعنا إلى الوقوف أمام فلسفة القيم كما قدمها لنا، وذلك يتم من وجهة نظري على مستويين: الأول بيان ما قدمه نيتشه من كتابات متعددة تدور كلها حول انقلاب القيم والمستوى الثاني تناول القضايا المختلفة التي عرض لها باعتبارها تعبيرا عن القيم بالمعنى الواسع، الذي

يرادف البحث في الوجود.

لقد سعى نيتشه فيما يرى دولوز إلى خلق مشكلة القيم والتقويم وهو الذي وجه الفلاسفة إلى تأسيس الأكسيولوجيا. فالقيم في نظر عدد كبير من الباحثين هي محور فلسفة نيتشه، بل أنه حول مشكلة الوجود بأسرها إلى مشكلة قيمة ويكفي من أجل التدليل على أثر كتابات نيتشه على نشأة نظرية القيمة المعاصرة أن نذكر بعض أقوال فلاسفة القيم المعاصرين عنه.

ونستشهد خاصة بايربان W.M Urban الذي توقف أمام نيتشه في عدد كبير من دراساته موضحا أثرها ، يقول في "نظرية القيمة": أن أكبر إسهام في هذا المجال كان دراسات إعادة تقييم القيم، والاهتمام العام الذي أثاره نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" وجد صدى علميا في دراسة ظواهر وأسباب وقوانين تحول القيمة فهو يرجع القيمة إلى الحياة، حيث يفترض أن الحياة واستمرارها قيمة(٣٠) وهذا الكتاب ـــ كما يقول ـــ لا يعرض لنا فقط اقتراحا بشأن إعادة تقييم القيم، ولكنه يشير إلى مشكلة القيم خاصة على أساس أنها الوظيفة المميزة للفلسفة في المستقبل... وليس من المبالغة أن نشير فيما يرى ايربان إلى التأثير المباشر وغير المباشر الذي قدمه نيتشه لتطور الإكسيولوجية الحديثة(٣١) وهذا ناتج من وجهة نظره إلى التحول من المذهب العقلي إلى المذهب الإرادي والنظام النشط للروح الإنساني كما نجد في نداء نيتشه إعادة تقييم القيم(٣٢) ويخبرنا ايربان فى دراسته "الميتافيزيقا والقيمة" التى هى أشبه ما تكون بسيرة حياة فلسفية، أن أعظم مغامرة روحية في حياته كانت تلك الليلة التي قرأ فيها أثناء دراسته في ألمانيا كتاب نيتشه "جينالوجيا الأخلاق". يقول: مع بزوغ ضوء الصباح وجدت نفسي أتفحص حطام معتقداتي، وأنا في حالة مزاجية غريبة، حالة ساورني فيها إحساس بأن هناك مهمة عظيمة ينبغي على القيام بها(٣٣).

يقوم عمل نيتشه على إدخال مفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة، أنه يريد أن يتجاوز الميتافزيقا الغربية كلها بتحويلها إلى جينالوجيا، وهو لم يخف يوما أن فلسفة المعنى والقيم يجب أن تكون نقدية. وأحد الحوافز الرئيسية لعمل نيتشه فيما يقول دولوز Deleuze هو كون كانط لم يقم بالنقد الحقيقي، لأنه لم يعرف أن يطرح مشكلته باصطلاحات القيم بينما فلسفة نيتشه، كما نقرأ في أول صفحات كتاب دولوز "نيتشه

والفلسفة" تنطلق من الواقعة التالية: أن فلسفة القيم كما يؤسسها ويصورها هي الانجاز الحقيقي للنقد[٣٤] ينبغي أن نضع نقد نيتشه موضع التساؤل، ما يمثل في نظر نيتشه نفسه قراراً أساسيا لا يستلزم أي إعادة فكرية، وفكرة أساسية يعمل أنطلاقا منها. إن نيتشه نفسه يقفز من فوق المشكلة الأنطولوجية في القيمة – كما يقول أوجين فنك – ويقيم مساءلته وإشكاليته على الخلفية غير الواضحة لظاهرة القيمة، ولا يمكن أن نفهم في أي منحى فلسفي يتجه في مقولاته ومفاهيمه الموجهة للنقد الثقافي والسيكولوجي والجمالي، لا يمكن أن نفهم كل ذلك ألا إذا أوضحنا قناعة نيتشه الجوهرية وتفسيره للوجود على أنه قيمة[٣٥].

يستتبع مفهوم القيمة في رأي دولوز قلبا نقديا، فمن جهة تظهر القيم أو تعطى كمبادئ. تفترض تقويم ما قيماً، تقدر، انطلاقا من الظاهرات لكن من جهة أخرى وبصورة أشد عمقا، إن القيم هي التي تفترض تقويمات، "وجهات نظر، تقديرات" تشتق منها قيمتها. والمشكلة النقدية هي قيمة القيم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، أي مشكلة خلقها[٣٦]. ويعرض كريستيان ديكام، لما أسماه الأنقلاب النيتشوي في دراسته "فلسفة القيم" موضحا الدور الذي لعبه فرويد وماركس ونيتشه في الفكر الحديث وأثر فلسفة نيتشه على نظرية القيم[٣٧].

ثالثا كتابات نيتشه في القيم

وسنتناول في الفقرات التالية أعمال نيتشه في القيم، سنتابع تحليلاته وكيفية إنجازه للمهمة التي نهض بها والتى حددناها فى إعادة تقييم كل القيم، وكيف تطورت هذه المهمة في مؤلفاته المختلفة. يمكن القول أن كتابات نيتشه جميعها، حتى وأن كانت لا تحمل في عناوينها مصطلحات القيمة والأخلاق، فهي تدور في إطارها وربما في تفاصيل بنيتها الداخلية حول القيم. فالمعادلة الأساسية "الوجود = القيمة" إنما نشكل فيما يقول فنك Eugen Fink العنصر النوعي في فلسفته ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكامله معه، فهو لديه مبدأ إجرائي أساسي. إن نيتشه لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية. وهو كما يؤكد فنك لا يتفحص التصورات الأنطولوجية بل يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، أنه لا يطرح مشكلة الوجود على الأقل بالطريقة التي بحثت بها طوال قرون، فمشكلة

الوجود تستوعبها مشكلة القيمة[٣٨].

وإذا كان هناك من يقسم حياة نيتشه وأعماله إلى مراحل زمانية متعددة مقابل من يرفض هذا التقسيم باعتبار أن أخر أعمال الفيلسوف ليست بالضرورة أكثرها نضجا وجراءة، فأننا سنتابع تحليل أعماله وفقا لتقديمه لها في كتابه "هذا هو الإنسان". Ecco Home لبيان حضور الاهتمام بالقيم فى هذه الأعمال حتى وإن كانت لا تحمل فى عناوينها مصطلح القيمة. ويحدد لنا نيتشه مهمته في الفقرة الثانية من تصديره لهذا الكتاب، ويقدمها لنا عن طريق السلب، فهو يرفض أن يقيم أوثانا جديدة ،وأخر ما يعد به هو أن يحسن البشرية. فمهمته هي تحطيم الأوثان. ويفسر لنا ما يقصده بالأوثان ، أنها هي المثل الزائفة الذين نخلقها بديلا عن الواقع وما تقدمه المثل من قيم عليا بالضرورة على النقيض والضد من قيم الحياة والإنسان[٣٩].

ونستطيع الوقوف على ما أنجزه من مهمته بتحديد توجهاته في كتبه المختلفة كما يعرضها لنا في "هذا هو الإنسان". وهو يرى أن الأخلاقية Morality قد زيفت كل شئ نفسيا حين حولت الحب إلى غيرية" بينما يرى أن كل تسوية للحب للحياة الجنسية هو جريمة ضد الحياة[٤٠] ويؤكد لنا الأساس الذي يقيم عليه الأخلاقية، وهو الحياة. يظهر ذلك في أول مؤلفاته "ميلاد التراجيديا" The Birth of tragedy فتأكيد قيمة هو أكثر الحقائق ثباتا في العالم والحقيقة[٤١].ومن هنا يبرز العنصر الديونيسوسي ويعلن عنه مقابل العنصر الأبولوني. يقول في الفقرة الرابعة بزهو المنتصر "دعوني أؤكد نجاحي على ما تم خلال الأعوام الألفين التي عارضت الطبيعة وحطت من قدر الإنسانية، إن تأكيد الحياة، هو الذي ينهض برفعة البشرية وتهيئة حياة خصبة مليئة بالوفرة[٤٢].

وسوف نتناول على التوالي تحليلات نيتشه للقيم كما ظهرت في "إنساني، إنساني للغاية"، "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق"، والصورة التي ظهرت عليها في "إرادة القوة"، بل أن كتبه الأخرى تعرض بشكل غير مباشر آراءه الأخلاقية، فهو في "مولد التراجيديا" ١٨٧٢ يرى أن المأساة الأغريقية تحدي بطولي لقوى الموت وأقبال على الحياة ، و"كتاب فجر" أو خواطر في الأوهام الخلقية، يقدم إنسان حفر في الأرض وسار في الظلام ثم صعد إلى النور، إلى فجره الخاص. هبط إلى الأعماق ليهدم أسس

البناء الخلقي القائم ويهدم الثقة بهذه الأسس؛ الفضيلة، حب القريب، احتقار الجسد، كل ما هو مسيحي، وكل القيم السائدة، وذلك من أجل أخلاق جديدة. و يتخذ في العلم المرح نفس الموقف الذي أتخذه في "فجر" ضد الأخلاق السائدة.(٤٣) وكان كتاب هكذا تكلم زرادشت دفاعا عن الحياة، الجسد، في وجه النفس والأخلاق التقليدية، والميتافيزيقا، لقد اختار نيتشه زرادشت كمحطم للأخلاق القديمة باسم قيم جديدة مختلفة كلية(٤٤)

يظهر لنا نيتشه في "إنساني إنساني للغاية" ١٨٧٨ كثيرا من القضايا المتعلقة بالأخلاق والقيم، التي سنجدها فيما بعد أكثر تفصيلا وعمقا في كتاباته اللاحقة خاصة "ما وراء الخير والشر" و"جينالوجيا الأخلاق"، ويتكون الكتاب الأول من "إنساني إنساني للغاية" من تسعة فصول تدور حول الأخلاق بالمعنى الواسع.

ويهمنا أن نتوقف عند القضايا الأخلاقية والقيمية كما ظهرت للمرة الأولى في هذا العمل، وكيف تطورت في أعماله اللاحقة ،خاصة أن نيتشه يشير إليه مرات عديدة في الدراسة الأولى من "جينالوجيا الأخلاق" ، باعتبار أن ما جاء في الأخير توسيعا لبعض ما جاء في إنساني. وأول ما نود الإشارة إليه في هذا السياق هو إحساس نيتشه القوي بصواب أفكاره وتقديمها وكأنها قدرية وبثقة مستقبلية. وهو يرى أن البشر الذين سيتقبلون هذه الأفكار في البداية بنوع من الريبة لكن سرعان ما تغويهم إعادة النظر في تقييم الأشياء "سيخرج المرء بنوع من الرعب والريبة بخصوص الأخلاق، بل يتم تشجيعه على أن يدافع ولو مرة واحدة عن أسوأ الأشياء"(٤٥) والمقصود أسواء الأشياء في عرف الأخلاق السائدة ؛ التي يثور عليها نيتشه وينأى بنفسه بعيدا عنها لذا فهو - كما يقول - "لا أخلاقي" A.moralist وهي عبارة علينا أن نقف أمامها طويلا. فهو لا أخلاقي بالمعنى المتعارف عليه للأخلاق السائدة، لأنه يتحدث ضدها، خارج عنها، أنه يقف "بمعزل عن الخير والشر"(٤٦) يتساءل عن إمكانية قلب القيم؟ "ألا يمكن قلب كل القيم؟ والخير ألا يكون هو الشر ؟ ألا يحتمل أن يكون كل شئ خطاء؟(٤٧) أن الخير والشر عبارات فقدت كل معناها وعلينا أن نعيد النظر فيها. فليس العالم أو وقائعه المختلفة خيرة أو شريرة.

إنه هنا يبدو مثل فتجنشتين يرى أن القيم والفضائل ذاتية، ونحن الذين نخلع عليها معناها. "أن العالم بداهة لا يبدو خيرا ولا شريرا، لا يبدو أنه هو الأفضل أو الأسوأ،

وأن مفاهيم "خير" و "شرير" لا معنى لها ألا بالنسبة للإنسان، بل أكثر من ذلك، أنهما ربما لا يكونان مبررين هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطريقة التي يتم بها استعمالهما عادة. وسواء كان ذلك قدحا أو تمجيدا فأنه يجب علينا التخلص من هذا التصور للعالم ونستطيع أن نجد في رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية موقف مشابه، حيث يرى في القضية (٦٤١) أنه ليس في العالم قيمة وأن وجدت فهي كانت غير ذات قيمة.. ويضيف، أن معنى العالم ينبغي أن يكون خارج العالم[٤٨]، ومن هنا يلحق أولفاسون نيتشه ويقربه من الفلسفة التحليلية المعاصرة. يقول: "بالنسبة لنا إذا استعرضنا الفلسفة التحليلية المعاصرة فإننا نجد نيتشه ليس فقط باعث ثورة على الأخلاق بل في الميتا–أخلاق"[٤٩].

إن نيتشه الذي عده البعض فيلسوف الحياة ، لتأكيده على قيمة الحياة يؤكد لنا على أهمية إعادة النظر في قيمة الحياة ليس فقط من منطلق منطقي بل من خلال الميول الإنسانية، الرغبة، المنفعة، الذاتية". إن قيمة الحياة ترتكز بالنسبة للإنسان العادي على كونه يولي نفسه أهمية أكبر من التي يوليها للناس[٥٠]. فالذاتية أو لنقل الأنانية؛ هي أساس تحديد الأخلاق. وترتيب المنافع "الأنانية مقولة أساسية في أخلاق نيتشه وهي أقرب إلى الدفاع عن النفس. فإذا كنا نقبل أخلاقية الدفاع عن النفس فمن الواجب علينا أن نقبل كذلك كل تمظهرات الأنانية - فنحن نفعل الشر كي نضمن بقاءنا وحمايتنا. نسلم بأن الإساءة عن قصد، أخلاقية حين يتعلق الأمر بوجودنا أو أمننا"[٥١]. أن التأكيد على المنفعة يتضح لدى نيتشه بحيث يقرب البعض بينه وبين وليم جيمس كما فعل فريدريك ألفاسون F.A Olafson في دراسته "نيتشه كانط والوجودية" حيث يرى أننا يمكن أن نفهم المغزى الحقيقي لإسهام نيتشه في الأخلاق في محتوى نظريته العامة في الحقيقة وتطبيقاتها في مجال القيم. ويرى أنه مثل العديد من البراجماتيين يعتقد أن جميع معارفنا وكل نماذج تجربتنا التصورية تتضمن عنصرا تقيميا ويربط بينه وبين جيمس ، ففي الوقت الذي يحاول فيه نيتشه إعادة تفسير الفكرة العامة للحقيقة بهذه الروح البرجماتية فأنه يتعرف على فرق أساسي بين تأسيس حقيقة القضايا الفعلية والأفعال الإرادية عن طريق غايتها"[٥٢].

لقد أدرك نيتشه في هذه الفترة بعد تعرفه على أعمال بول ري Paul Ree– الذي يشيد به[٥٣] - أولوية الدراسة النفسية للأخلاق، وضرورة البحث عن أصل الأحاسيس

الأخلاقية" وهو ما سنجده أيضا في "جينالوجيا الأخلاق". أن نيتشه يتحول إلى البحث التاريخي، ويفصل في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية. وفي فقرة هامة يتناول "ازدواجية ما قبل تاريخ الخير والشر"، فللخير والشر تاريخ في روح الأعراق والطبقات المهيمنة؛ الخير ينتمي إلى "الخيرين" إلى جماعة لديها إحساس بالتضامن، لأن كل أفرادها يرتبطون فيما بينهم بروح الثأر، الشرير ينتمي إلى "الأشرار" من لبني العريكة والعاجزين الذين لا يعرفون للتضامن معنى، الخيرون طبقة ، الأشرار ركام. الخير والشرير مرادفين للنبيل والحقير، للعبد والسيد"(٥٤).

ويتناول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية التي سيفيض في تفاصيلها في كتابه "بمعزل عن الخير والشر". وهذا ينقلنا إلى ما قدمه نيتشه في هذا العمل ؛ الذي يؤسس ويمهد الطريق إلى تجاوز الأخلاقية السائدة والنظر إليها بمعزل عما تعارف عليه الناس من أجل تأسيس قيما جديدة، هنا يقلب نيتشه أو يدعو إلى قلب القيم ، وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

يميز نيتشه " فيما وراء الخير والشر" بين ثلاث مراحل في تطور الأخلاق. الأولى، وهي الفترة الأطول في التاريخ البشري، والتي استنبطت قيمة الفعل من النتائج المترتبة عليه وليس من الفعل في ذاته ،ويسمي هذه المرحلة ما قبل الأخلاق. ثم تحول إضفاء الخير لا على نتائج الفعل بل على نسبه، نتيجة سيادة القيم الأرستقراطية والإيمان بـــ "النسب"، الأصل descent وذلك في المرحلة الثالثة التي يطلق عليها، المرحلة الأخلاقية نتيجة إدراك "الأنا"، "الذات"، ومن هنا علينا إعادة تأكيد الذات، فهي المنوطة بعملية قلب القيم، وتحويل أساسها وذلك ما يطلق عليه نيتشه؛ خارج، أو ما وراء الأخلاق(٥٥).

إن ما يهدف إليه من تأكيد الذات وتحقيق "إرادة القوة" يظهر في إعادة نظر جذرية للقيم وتحويلها من قيم العامة أو العبيد إلى قيم السادة. ونظرا لهيمنة قيم العامة في المجتمعات، وهي الأخلاق السائدة فإن قيم القوة والنبالة والاستعلاء تعد خطرا، ولا أخلاقية، ونيتشه هو الذي يطالب بأخلاق القوة ويعد – كما يصف نفسه – لا أخلاقي وهو وصف مضلل للقارئ؛ الذي يتوقف عند المعنى السائد للأخلاق وقد يكون متناقض حيث يصدر عن فيلسوف دارت أعماله جميعها حول الأخلاق. إن معنى اللا

أخلاقية ليس ضد الأخلاق (السائدة) التي يمكن أن نصف من يتبعها بالأخلاقي، ومن لا يتبعها – وإن كان يؤمن بها ويخضع لها – باللا أخلاقي بل أن المقصود باللا أخلاقي A-Moralist هنا هو من يقف خارج هذه الأخلاق السائدة أخلاق العبيد والضعف ، بمعزل عن الخير والشر المتعارف عليه.

إن ما يرفضه نيتشه في أخلاق عصره والتي ترجع إلى الأفلاطونية وإلى سقراط، والتي دعمتها المسيحية هي أخلاق العبيد والقطيع، hard animal morality هو أنها ليست الأخلاق بالألف واللام ، أنها نمط واحد من الأخلاق الإنسانية من الممكن أن يوجد معها وإلى جوارها وخلفها أشكال أخلاقية عديدة ، وهذا ما يبحث عنه نيتشه وينتدب نفسه للقيام به وهو إيجاد السوبر أخلاق، التي تقاوم الأخلاق السائدة وترفضها وتتجاوزها[٥٦] وذلك مقابل الديمقراطية الحالية التي هي وريثة المسيحية، وهي صورة من صور تداني الإنسان. يدعو نيتشه السادة الأقوياء المتميزين إلى أن يتجهوا بالأخلاق وجهة جديدة ويعيدوا تقييم القيم.

يرى شاخت أن التسمية "لا أخلاقي" ليست دقيقة تماما حين يصف بها نيتشه نفسه، فهي تشير إلى تبسيط وتشويه حقيقة موقفه من هذه القضايا. فمفهوم الأخلاق بالنسبة إليه كان يعني معاني متعددة وهو حين يصف أخلاق أوربا بأنها أخلاق القطيع كان يبين أنها نوع واحد من الأخلاق الإنسانية وهناك العديد من الأنواع الأخرى. لقد كان يبحث في الأشكال التاريخية للأخلاق والمعنى العام للأخلاق ، وفي الأخلاق باعتبارها قضية الإنسان القادرة على تحقيق إنسانية أمثل[٥٧] لقد كان يؤكد على أنه لا توجد أخلاق مطلقة، وأن الحكم الأخلاقي يعتبر وهم، وأنه لا توجد حقائق أخلاقية ثابتة. والقضية الرئيسية بالنسبة له عدم وجود ظواهر أو وقائع أخلاقية ولكن يوجد فقط تفسير أخلاقي لتلك الظواهر. يؤمن نيتشه بضرورة الأخلاق ودورها ، لذا عدل عن رأيه ، وقرر أنه توجد حقائق أخلاقية وأنها تخرج عن أن تكون "كذبة ضارة" و "خداع خطر" وأكسبها شرعيتها وأهميتها في ضوء فلسفته الأنثروبولوجية ونظرية القيمة[٥٨].

ويرى أن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع يعني الأضرار بالإنسان الأعلى تحديدا. أن ثمة تراتبية بين إنسان وإنسان يؤكد عليها نيتشه وبالتالي بين أخلاق وأخلاق[٥٩] يرفض نيتشه أخلاق القطيع ويقصر حق خلق القيم على السادة "خلق القيم هو من حق السادة"[٦٠] وذلك تبعا لنظرية أخلاق السادة والعبيد، التي يعرضها لنا في فقرة طويلة

في "ما وراء الخير والشر".

يقول: "أثناء تجوالي بين أنواع الأخلاق التي سادت اليوم على الأرض، أو ما تزال عثرت على سمات معينة أرتبط بعضها ببعض وظهرت بصورة منظمة حتى ظهر لي في النهاية نوعين أساسيين بينهما فارق جوهري هما: أخلاق السادة وأخلاق العبيد، فقد ظهر التمييز بين القيم الأخلاقية عن جنس قوي غالب أدرك تميزه عن الجنس المغلوب، أو عن العبيد المغلوبين، يحدد الجنس الأقوى الغالب مفهوم "الخير"، فالنبلاء هم من يحددون القيمة، أنهم خالقي القيم، القيم التي تمجد الذات وجوهرها الشعور بالتدفق والامتلاء"[٦١]. أن تمييز نيتشه بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد وانتصاره للأولى أخلاق القوة على الثانية، هو أساس دعوته إلى إعادة قلب (= تقييم) القيم. هذا القلب أو الانقلاب ثورة في مجال الأخلاق والقيم. ومن هنا تميز كاترين بارسونز في دراستها "نيتشه والتغيير الأخلاقي" بين: الإصلاح الخلقي والثورة الأخلاقية، الأول وظيفته المحافظة على الأخلاق المتعارف عليها والثاني رفض هذه الأخلاق والتمرد عليها بخلق وإبداع قيم جديدة، وأنه، بين مختلف الفلاسفة يقف نيتشه بمفرده باحثا عن التغير الذي يمثل ثورة أخلاقية تنصب على التقاليد الراسخة للأخلاق من أجل إبداع أخلاق جديدة[٦٢] لذا يلجاء نيتشه إلى الجينالوجيا للبحث في منشأ الأحكام الأخلاقية وكيف تحدد معنى "الخير" و"الشر" وهو العمل التأسيسي للقيم عند صاحب إرادة القوة.

رابعاً: جينالوجيا الأخلاق

يقدم لنا نيتشه في كتابه "جينالوجيا الأخلاق" ١٨٨٧ سيرة حياة أفكاره، التي تتعلق بأصل الأحكام الخلقية المسبقة. ويرجعها إلى تلك الفقرات في "إنساني، إنساني للغاية" ١٨٧٦- ١٨٧٧ ، حيث وجدت أول تعبير عنها، بينما يعود التفكير فيها إلى فترة أسبق من ذلك. وهذا الامتداد الزمني والتفكير الدائم يوضح أنها تصدر من إرادة أساسية للمعرفة. صدر عنها انشغاله المبكر، والذي يدور حول سؤال: ما هو الأصل الذي علينا أن ننسب له أفكارنا حول الخير والشر؟ وقد جعله موقفه النقدي من كانط الذي يحضر حضورا سلبيا دائما في تفكير نيتشه الأخلاقي[٦٣] الداعي إلى اللاأخلاقية – يميز بين الحكم اللاهوتي المسبق والحكم الأخلاقي المسبق، أي أن يتوقف عن البحث عن أصل الشر في ما وراء هذا العالم. ألا أن تعمقه في الدراسة التاريخية

الفيلولوجية واهتمامه الكبير بالمسائل النفسية، حول هذه الإشكالية إلى الآتي: في أية شروط عمد الإنسان إلى إيجاد مقياسي الخير والشر بهدف استعماله في حياته، وما هي قيمة هذا المقياسين؟ وهل نتج عنهما تطور أم عرقلة تطور البشرية؟ هل هما تعبير عن مظاهر البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم عن السعادة والقوة والثقة بالمستقبل والحياة؟ وظلت الأجوبة كما يخبرنا نيتشه على هذه الأسئلة تولد أسئلة جديدة، تزداد وتتسع حتى يتحدد تفكيره وتتضح معالم فلسفته في الأخلاق والقيم[٦٤].

لقد كان كتاب بول ري Poul Ree "في أصل المشاعر الأخلاقية" الذي أشاد به نيتشه في مواضع عديدة من "إنساني، إنساني للغاية" هو الذي حرك بعنف تفكيره، ويرجعنا إلى ما كتبه من شذرات في كتابه السابق حول هذه القضايا مثل: "حول الأصل المزدوج للخير والشر"، أي اختلاف هذين المفهومين وفقا لنشأتهما عن الأسياد أو عن العبيد. الشذرة ٤٥، قيمة الأخلاق الزهدية وأصلها، الشذرة ١٣٦ وما بعدها ثم حول أخلاقية العادات، الشذرة ٩٦،٩٩ والمجلد الثاني الشذرة ٨٩ ، ٩٢[٦٥]. والحقيقة أن الباحث المتعمق لفلسفة نيتشه الأخلاقية يدرك أن قضية نيتشه وتفكيره يتجاوز ما طرحه من تساؤلات وافتراضات حول أصل الأخلاق لقد كان انشغاله وتفكيره يتعلق "بقيمة الأخلاق".

إن نيتشه هنا يفكر من خلال وضد شوبنهور، خاصة فيما يتعلق بـ "قيمة الشفقة" التي رأى فيها نيتشه، الإرادة التي تنقلب على الحياة، وهي ضرب من البوذية الجديدة، التي تتجه نحو العدمية ويقوده هذا التفكير الذي يمتزج فيه الشك والخشية إلى إعادة النظر في الأخلاق السائدة وتجاوزها. يقول: "أننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، وإعادة طرح قيمة هذه القيم للبحث، لمعرفة الشروط التي ولدتها ونشأت فيها وتشوهت"[٦٦] لقد كان نيتشه يسعى، من خلال، ما طرحه من مشكلات حول نظرة بول ري "في أصل المشاعر الأخلاقية" إلى تعبيد اتجاه نحو تاريخ حقيقي للأخلاق، يحل شفرة النص الهيروغليفي الطويل الذي يتحدث عن ماضي الأخلاق البشرية.

يستدعي نيتشه معرفته الفيلولوجية لتحديد معنى "خير" في اللغات المختلفة. فهي تنتج عن التميز والنبل وتتولد عنهما، فهي تعني المتميز من حيث خلقه. أنها ترتبط بالأرستقراطية، يرجع نيتشه لفظة gut خير الألمانية ويقارنها ببعض الكلمات الشبيهة بها إلى der gttliche، الإلهي أو الفرد الذي ينسب (من نسب) الآلهة، ومرادفه (Goth) اسم لفئة من النبلاء. ويقترح نيتشه في نهاية دراسته الخير والشر في

"جينالوجيا الأخلاق" وضع الأسس والشروط التمهيدية من أجل تحديد قيمة القيم، بدراسة تطور المفاهيم الأخلاقية عن طريق الإفادة من جهود الفيلولوجيا والطب وعلم النفس. "وعلى كل هذه العلوم من الآن أن تبدأ بتمهيد الظروف التي تخدم الفيلسوف، لن تفهم هذه المهمة بمعنى مشكلة القيمة، أي تراتبية القيم[٦٧] فبالنسبة إلى نيتشه ليس هناك في العالم بأسره قضية تستحق أن يوليها المرء اهتمامه الجدي بقدر ما تستحق هذه القضية[٦٨].

ينتقد نيتشه في المقالة الأولى من "الجينالوجيا" عن الخير والشر ،اتجاه النفسانيون الإنجليز في البحث عن أصل الأخلاق بسبب افتقادهم الحس التاريخي، وإذا كان هؤلاء يرون أن الخير ينتج عن الحكم على الفعل غير الأناني من قبل من يعود عليهم هذا الفعل وينتفعون به، ثم نسي هذا الأصل وأصبح يطلق الحكم"خير" على الأفعال الإيثارية غير الأنانية. فأن نيتشه يرى مقابل ذلك أن الحكم على فعل بأنه خير – لم يصدر عن هؤلاء الذين وقع عليهم فعل الخير، المتلقين له، بل عن من صدر عنهم؛ وهم البشر الأقوياء ذوى المنزلة السامية والأرقى، وهم أنفسهم الذين اعتبروا ذواتهم أخياراً وحكموا على أفعالهم بأنها خيرة. فأسسوا بذلك تقدير هذه الأفعال وأعطوا لأنفسهم حق خلق القيم وتحديدها، انطلاقا من هذا الشعور بامتيازهم عن الآخرين. هذا الشعور بالتفوق والاختلاف – كما يؤكد نيتشه – هو أصل التميز بين الخير والشر[٦٩].

علينا هنا أن نتوقف لنشير إلى أن الأحكام الأخلاقية والتقيمات المختلفة وتسميات الخير والشر، ترجع إلى إطلاق أحكام حول الأفعال التي تسلكها الطبقات المهيمنة، فهي ترجع إلى اللغة. واللغة عند نيتشه في أصلها فعل من أفعال السلطة صادر عمن لهم الغلبة والسيطرة. "فتسمية الشئ هي تملكه"، فإذا كان هذا صحيحا، فإن التضاد بين الأناني والمنزه في الحكم على الأفعال يظهر في فترات تداني التقيمات الأرستقراطية. حيث تسود أحكام العامة وتسيطر كما في أوربا الحالية التي تساوي بين أخلاقي وغير أناني. ومن ثم يظهر التقابل بين أخلاق القوة وأخلاق الضعف، أخلاق السادة وأخلاق العبيد أخلاق الأرستقراطية المقاتلة وأخلاق الكهنة والتقويم سجال بينهما.

تقوم أحكام القيمة لدى الأرستقراطية المقاتلة اعتمادا على البنية البدنية والصحة الموفورة والحيوية الناتجة عن الاستعداد للحرب، بينما تقوم التقييمات عند الكهنة على شروط أساسية مختلفة، تدور حول كراهية الحرب بسبب العجز، الذي يولده لديهم

الحقد[٧٠] ويمثل هؤلاء اليهود- الذي يقتضي موقف نيتشه منهم دراسة خاصة- هذا الشعب الكهنوتي الذي ظل في صراع دائم مع أعدائه حتى تم له إجراء تغيير جذري على جميع القيم، يقول نيتشه: لا يقارن ما بذل من جهود ضد النبلاء، الأقوياء، السادة بما فعله اليهود، أنهم من تجرؤا بطريقة منطقية على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأسا على عقب (خير، نبيل، قوي، جميل، سعيد، محبوب إلى الله) وانطلاقا مما يحملونه من كراهية الحقد والعجز، أكدوا هذا القلب للقيم، "أن المساكين وهم الطيبون والفقراء والعجزة والصغار والمحتاجون هم وحدهم أصحاب التقوى ، وبالمقابل فإن النبلاء الأقوياء الطغاة الجشعين سيظلون إلى الأبد منبوذين ملعونين[٧١].

إن نيتشه يؤكد على القول بأن تمرد العبيد في الأخلاق قد بدأ مع اليهود، "بينما نجد أن كل أخلاق أرستقراطية تولد من تأكيد لذاتها نجد أن أخلاق العبيد توجه رفضا لكل ما لا يشكل جزء من ذاتها، لما هو مختلف عنها "لا أنا " ما هذا الرفض؟، هذا القلب للتقييم أنه ينتمي في جوهره إلى الحقد[٧٢] هنا إذن أصل مزدوج، أصلين لمفهوم الخير، حسب نشأتهم الأول لدى النبلاء، الأرستقراطية، المقاتلة، والثاني لدى الكهنة الذين قلبوا معناه، وبدأ ذلك بدافع العجز والحقد لدى اليهود الذين غيروا دلالة الفضائل وحولوا معنى القيم. يقول في "ما وراء الخير والشر":إن اليهود، الشعب الذي "ولد للعبودية" حققوا معجزة قلب القيم reversal of values، التي قدمت خطرا جديدا للحياة على الأرض. لقد أذاب melted أنبياؤهم أفكار "غني"، "شرير" "عنيف" و"حسي" إلى فكرة واحدة وحولوا "العالم" إلى معنى العار shameful وفي عملية قلب القيم هذه – في جانب منها استعمل لفظ فقير بمعنى مقدس holy وصديق. باليهود يبدأ تمرد العبيد في الأخلاق[٧٣]. وذلك على النحو الذي يذكره نيتشه: "فالعجز الذي لا يلجأ إلى الثأر يتحول عن طريق الكذب إلى صلاح وخيرية، والجبن إلى "تواضع" والأنقياد لمن يبغضون "طاعة" والرضى "صبرا" بل فضل" "العجز عن الأنتقام" يتحول إلى رغبة عنه بل إلى صفح عن الإساءة[٧٤].

لقد ظهر التعارض بين قيم: الخير والشر وتحدد في هذا التقابل بين روما ضد ياهودا Roma aginst Judaea وياهودا ضد روما. كان هناك شعور أن في اليهودي ما هو مضاد لطبيعة روما ويقع منها على طرف نقيض، فهو كائن تستبد به الكراهية للجنس البشري[٧٥] لقد خص نيتشه روما بالقوة لمعرفة أي أخلاق تسود الآن لقد انتصرت أخلاق

القوة حتى ظهر الحقد اليهودي وإن عادت قيم السيادة والقوة والنبل مرة أخرى في عصر النهضة، لكن سرعان ما انتصرت ياهودا من جديد بفضل حركة الإصلاح ومع الثورة الفرنسية حين تهاوت أخر معاقل السادة النبلاء. لقد كان "جينالوجيا الأخلاق" متجها نيتشاويا قدمه مقابل الميتافيزيقا للبحث عن الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق يقول في الفقرة السادسة من تمهيده للكتاب "أننا في حاجة إلى نقد القيم الأخلاقية، ولذا فعلينا أولا أن نضع قيمة القيم موضع سؤال أن نعرف شروط نشأتها والظروف التي ساعدت على ذلك[٧٦]، ويظهر فيه الدراسة النفسية للأخلاق، التي ما فتئ نيتشه يؤكد عليها، وهناك العديد من الدراسات حول نيتشه وعلم النفس والتحليل النفسي مما دفع تلاميذ فرويد أن يتخذوا من التماثل والشبه بين فرويد ونيتشه موضوعا لأحد مؤتمراتهم اعتمادا على أطروحات "جينالوجيا الأخلاق"[٧٧].

وفي مقدمة "أفول الأصنام" يشير نيتشه إلى إنجاز مهمته ويحدد لنا تاريخ ٣٠ سبتمبر ١٨٨٨ باعتباره اليوم الأول الذي فيه الكتاب الأول من قلب جميع القيم[٧٨] ويؤكد على أن الحياة هي أساس الأخلاق ومصدر القيم، أخلاق القوة بالطبع، بينما الأخلاق السائدة، أخلاق العبيد، فهي طبيعة مصادرة. ويرى أن "مهاجمة النزوات تعني مهاجمة الحياة"[٧٩] ويضع ذلك فيما يشبه القاعدة الذهبية، البديهية وهي"أن كل أخلاق سليمة تسودها غريزة من غرائز الحياة"[٨٠] يقول تحت عنوان "قضية سقراط" أن كل أخلاقية الفلاسفة الإغريق انطلاقا من أفلاطون محددة بدوافع مرضية[٨١] وهذا ينطبق أيضا على أخلاق المسيحية التي هي من وجهة نظره امتداد ووريثة للأخلاق الأفلاطونية، بل كل أخلاق الكمال بما فيها المسيحية تقوم على سوء فهم... أن يرغم المرء على مقاومة غرائزه، تلك صيغة الانحطاط. فما دامت الحياة تسلك منحنى تصاعديا، فالسعادة تساوي الغريزة،[٨٢]" "إن المسيحية عنده – وهي امتداداً لليهودية قلب لكل القيم الآرية، انتصار لقيم المنبوذين، بشرى يبشر بها المتواضعين والفقراء، ثورة التعساء والمشبوهين، والمخفقين، العامة ضد الـ"نسب" أنها انتقام المنبوذين الأبدي مقدما- كدين المحبة"[٨٣].

وقبل أن نسترسل في تحديد مفهوم القيم والأخلاق ومحاولة نيتشه لقلب القيم نتوقف عند دراسة فيليبا فوت Philippa Foot "نيتشه إعادة تقييم القيم"، التي تناقش موقفه من الأخلاق المسيحية وتنتقد هذا الموقف حيث رفض نيتشه فضيلة التواضع والتعاطف مفضلاً حب الذات على الاهتمام بالآخرين[٨٤]. إن أيجاد مقياس للأخلاق ورؤية القيم

هي ما يهدف إليه نيتشه، وهذا ما يستدعي وجود مراقب محايد خارج نطاق أنواع الأخلاق المتعارف عليها، أن الأخلاق كما فهمت حتى الأن وكما قدمها شوبنهور هي "نفي إرادة الحياة"، لذا يطالبنا نيتشه بتأكيده الحياة، ليس انطلاقا من داخلها وإنما عبر رؤية عميقة لتاريخ الأحاسيس الأخلاقية. ونظرة من خارج أنماط الأخلاق المتعارف عليها "يلزم أن يكون المرء خارج الحياة وفضلا عن ذلك، أن يفهمها أكثر من أي كان، أكثر من الكثيرين من أولئك الذين عاشوها، لكي يكون له الحق فقط في أن يعرض لقضية قيمة الحياة: أننا هنا بإزاء الحياة كمصدر للقيم والتقييم، الحياة هي التي تقيم، عندما نتحدث عن القيم فإنما نتحدث بوحي نتحدث من وجهة نظر الحياة نفسها: "أن الحياة هي التي تقوم" من خلالنا في كل مرة نضع فيها قيما[٨٥]. أن الأخلاق في كونها تؤسس في المطلق وليس بالقياس إلى الحياة أو مراعاة للحياة هي عند نيتشه خطأ جوهري. ويوضح لنا ذلك بقوله" أن هذه "الطبيعة المضادة"، التي هي الأخلاق، ليست في حد ذاتها ألا حكم قيمة عن الحياة. ولكن عن أي حياة؟ عن أي نوع من الحياة؟ الجواب – وقد سبق أن قدمه لنا – الحياة الضعيفة المملة المذمومة"[٨٦].

خامساً: القيم وإرادة القوة

ربما يعد كتاب "إرادة القوة" Der will zur macht الذي يحمل عنوانا فرعيا هو محاولة في إعادة تقييم كل القيم، التعبير الكامل والأخير لفلسفة نيتشه ككل. والعمل كما نعلم، نشر بعد وفاته عام ١٩٠١ في الأعمال الكاملة، وهو تجميع قامت به إليزابيث فويرستر نيتشه[٨٧]، يرى فيه هيدجر متابعة نيتشه ومساءلته للفلسفة الغربية"أنه يستدعي الفكر الذي عاد في فلسفته الميتافيزيقية إلى بداية الفكر الغربي، ويضع نفسه في مقدمة معارضة العدمية "فيلسوف – فنان" وأن الرؤية التي يقدمها ليست "جمالية ألا في ظاهرها" و"ميتافيزقية" في أعمق مقصدها[٨٨]. وهذه الرؤية الميتافيزيقية هي محاولة إعادة تقييم كل القيم. وبالتالي فهو أي الكتاب يقدم لنا الصورة النهائية للقيم عند نيتشه أعتمده كل من حاول تقديم فلسفة نيتشه سواء بشكل موجزمثل ماجل Magill[٨٩] أو بشكل موسع كما نجد لدى كوفمان الذي اهتم اهتماما كبيرا بفلسفة نيتشه، ترجم له أعمال متعددة وكتب عنه كتابه الضخم "نيتشه فيلسوفا وسيكولوجيا وضد المسيح"[٩٠] وتناوله حتى في كتبه التي لا تدور حول فيلسوف إرادة القوة[٩١].

وبنية العمل رباعية، يتكون من أربعة كتب داخل كل منها أقسام الكتاب الأول العدمية Nihilism ويتناول العدمية وتاريخ العدمية الأوربية. والثاني نقد القيم العليا الحالية ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نقد الدين، نقد الأخلاق Morality نقد الفلسفة، ويقدم الكتاب الثالث مبادئ التقييم الجديد. في مجالات أربعة: إرادة القوة كمعرفة، إرادة القوة في الطبيعة، إرادة القوة كمجتمع وكفرد وإرادة القوة باعتبارها فناً.والكتاب الرابع، التأديب والتهذيب ويتكون من أقسام ثلاثة هي: نظام التراتب، وديونيسوس، والعود الأبدي[٩٢].

وهو يؤكد فيه إن الوجود ليس إلا الحياة، وليست الحياة إلا إرادة، وليست الإرادة إلا إرادة القوة. إن الحياة لا تستطيع وفق نيتشه أن تحيا ألا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في الاقتناء، والزيادة فيه، وما دامت كذلك فهي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وخضوع[٩٣] أني توجهت فلن تجد غير إرادة القوة فهي الدافع الحقيقي في النفس، وهي العامل الجوهري في الجماعة والدولة[٩٤]. وإرادة القوة فيما يقول هي سر الوجود، فلنبن على أساسها إذن مستقبل الوجود[٩٥] وهذا ما يتكرر عند قنصوة حيث التقويم هو الوجود، والحياة والوجود شئ واحد، لأن كليهما تقويم، الحياة تقويم وإرادة ولكنها إرادة قوة، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى ألا على حساب حياة أخرى ،فالحياة هي النمو، وهي الرغبة في التملك، فالحياة إذن إرادة قوة أي إرادة تسلط واستيلاء، وتملك وإخضاع[٩٦].

سادساً : نيتشه وتجاوز الميتافيزيقا:

يكشف نيتشه أن المعقولية الفلسفية الحديثة، – انطو – تيولوجيا – أخلاقية. ومن هنا ضرورة كتابة تاريخ جديد للفلسفة الحديثة، للوقوف عند تقاطعها مع الميتافيزيقا واللاهوت والأخلاق، وعيه تصبح المفاهيم الكبرى للفلسفة الحديثة موضوع نقد جينيالوجي: العقل ومقولاته، المعقولية، الذات، الذاتية، الحقيقة، الإنسان، الحرية، الإرادة. وهو نقد يسعى إلي:

– الكشف عن الوجه الأخلاقي للمعقولية الفلسفية الحديثة، وبيان طابعها العدمي ومعاداتها للحياة، وكشف زيف مفاهيمها الكبرى.

– الكشف عن الأصل اللاهوتي للمعقولية الفلسفية الحديثة، أي عن طبيعة القيم

التي تسند مفاهيمها الكبرى، وطبيعة القوي التي تنتجها.

- الكشف عن الأصل اللاهوتي للمعقولية الفلسفية الحديثة ببيان تقاطعهـا مـع المسيحية. لقد مات الإله لكن ظله مازال حاضراً في الفلسفة الحديثة[٩٧].

ويبين لنا نور الدين الشابي في كتابه "نيتشه ونقد الحداثة" الوجه الميتافيزيقي للمعقولية الفلسفية الحديثة يقول: يعتبر نيتشه أن الفلسفة قد كانت ومازال أنطولوجيا ميتافيزيقية. أي أنها تسعى إلى أن تثبت الصفات التي تعمل على "الوجود" فتنظر إليه علـى أنـه النموذج الأمثل والخير الأسمى. هذا ما يعنيه نتيشه عندما يصف هذه الأنطولوجيا بأنها "مثالية". ولما كانت تلك الأنطولوجيا تتحدث عن "وجود" متعـال، فإنهـا أنطولوجيـا ميتافيزيقية. ولكن بما أنه لا وجود إلا لهذا الواقع الحسي الـذي تتـشبث الميتافيزيقـا بالتنقيص منه ووصفه بأنه مجرد مظهر"، كانت الميتافيزيقا في نظر نيتشه مجرد وهم. لذا يمكننا أن نصفها بأنها كما يقول نيتشه في إنساني مفرط في إنسانيته "العلـم الـذي يبحث في أخطاء الإنسان الأساسية، ولكن باعتبارها حقائق أساسية". وفي اعتقاد نيتشه أن أساس "الفكر الميتافيزيقي" أنه فكر ثنائيات، يثق بالوعي وباللغة ويتسم كمـا كتـب نور الدين الشابي بالسمات الثلاثة التالية:

أ - السمة الأولى للميتافيزيقا أنها "فكر ثنائيات"، حيث تميز بين "العالم الظاهر" و"العالم الحقيقي"، وتفاضل بينهما بالانتصار "للعـالم الحقيقـي" Die wahre welt "الماورائي" أو "العالم الآخر". إن "الوجود" الذي تتحدث عنه الميتافيزيقا وجود متعـال يوافق عالماً آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها من مطلـق. إن سيكولوجية الميتافيزيقا هي التالية: ليس هذا العالم إلا مجرد مظهر، إذن هنـاك عـالم حقيقي. هذا العالم نسبي، إذن هناك عالم مطلق. هذا العالم متناقض، إذن هناك عالم لا يشوبه أدنى تناقض. هذا الواقع المتعالي في نظر الميتافيزيقيين هو الواقـع، الثابـت، الدائم، الخالد، الذي لا يعرف التغير والصيرورة ولا الصراع ولا الألم.

ثمة إذن توجه إلى "عالم آخر" واتخاذه معياراً للحكم على عالمنا، لذا فإن "الفكر الميتافيزيقي" يثبت عالماً آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ، وعلى هـذا النحـو

يعتبر "الوجود" بما هو عمق، ثابتاً، ساكنا في مقابل صيرورة الأشياء. ومن ثمة فهو "وجود" متعال. و"التعالي" سمة تحدد بدقة ماهية الميتافيزيقيا: إنها الفكر الذي يعتقد في وجود عالم آخر. لنقل إذن، إن ما يحرك الميتافيزيقيا هو هاجس "بلوغ عالم غني بالمعني وعميق"، وإرادة البحث عن الجذور. ولا شك أن الفيلسوف الميتافيزيقي قد يشعر بالعظمة لأنه "يستطيع النفاذ إلى جوهر الأشياء" ويدرك عمقه.

ب – أما السمة الثانية للميتافيزيقا فتتعلق بثقتها بالوعى، حيث يعتبر الوعى "نواة الإنسان، أى الشيء الدائم، الأبدي، الأخير، الأكثر أصالة فيه". ويسمى هذا الجوهر "عقلاً" أو "نفساً" أو "جوهراً مفكراً". وهو ، سبيل إلى المعرفة الحقيقية، بما يحويه من "مبادئ" أو "أفكار" أو "مقولات" توصف أحياناً بأنها فطرية، وأحياناً أخرى بأنها "قبلية". (ص١٨٥)

ج – أما السمة الثالثة للميتافيزيقا فهي ثقتها باللغة، فالفيلسوف الميتافيزيقي "يعتقد أنه بواسطة كلماته يعبر عن المعرفة السامية بالأشياء، وأن اللغة هي فى الواقع المرحلة الأولى فى طلب العلم". فى تقدير نتيشه أن الهجمات التى تعرضت لها الميتافيزيقا خلال القرون الأخيرة، لم تكن لتقضي على الوهم الميتافيزيقي، إذ سرعان ما وقعت الاتجاهات المهاجمة للميتافيزيقا، في ذات الوهم، سواء أدركت ذلك أم لم تدركه. لذا يعتبر نيتشه أن خصائص المعقولية الفلسفية الحديثة هى ذاتها خصائص الميتافيزيقا التقليدية[٩٨].

ويرى الشابى أن نيتشه لم يكن نهاية الميتافيزيقا بل إنه تجاوزاً لها. إنه يجعل من تجاوزها أمراً يستوجب جهد البشرية التى هى مطالبة بأن "تبذل أقصى مجهود فى التفكير كي تنتصر على الميتافيزيقا".

يندرج سعي نتيشه إلى تجاوز الميتافزيقا ضمن نقده لعدمية العصور الحديثة التى لم تتمكن من القضاء على الميتافيزيقا بل تأسست عليها، بحيث يجوز القول "إن نيتشه هو أول من أعلن بطريقة جذرية إمكانية انتصار نهائى على الميتافيزيقا، إذ تكمن أسباب العدمية في نظره فى كل ما حدد إلى الآن ماهية الميتافيزيقا". وهو تجاوز

مقابل ذلك يرى نيتشه أن مهمة الفكر الأساسية ليست محبة الحكمة والبحث عن الحقيقة وإنما الانشغال بالمعنى والقيمة، وأن مقولات الفكر ليست هى الصواب والخطأ وإنما هى النبيل والخسيس، هذا الذى يتحدد وفقاً لقوى ويتوجه بموجب مفعولها. بهذا يكون نيتشه قد تجاوز أطروحات الميتافيزيقا بصدد ماهية الفكر ومسألة الحقيقة، ليذهب إلى أن الحقيقة هى الكيفية التي بها تعين الخطابات المقبولة في عصره. من هنا يقول محمد مطواع، إن لمشروع نيتشه غاية محددة هى الدعوة إلى هدم ميتافيزيقا قائمة من أجل إقامة ميتافيزيقا من شأنها أن تشفي العصر من مرض العدمية.

غير أن نيتشه يرى أن هذا العالم الذى وضعته الميتافيزيقا الغربية إلى الآن يعيش حالة احتضاره، إذ أن مجمل القيم التى يقوم عليها آيلة إلى الانهيار والخراب؛ لأجل ذلك يدعو إلى خوض حرب ضد الميتافيزيقا الغربية من خلال فضح سائر القيم الآن ليتمكن الإنسان الأعلى من تعمير الكون ككل طبقاً للقيم الجديدة التى سيشرعها بإرادته.

من خلال الإشارات السابقة، قد يبدو أن ماهية الفكر فى ميتافيزيقا نيتشه لم تخرج عن ما حددته الميتافيزيقا منذ أفلاطون. وهذا موقف هيدجر منه، فهو يرى أنه على الرغم مما قام به نيتشه من محاولة لتجاوز الميتافيزيقا، لم يتمكن من تجاوز الأساس الذي قامت عليه. أن نيتشه لم يخرج عن الأساس العام الذى اتخذته الميتافيزيقا عموماً أساساً لقول الحقيقة، أى الذات بوصفها ظاهرة معقدة تتحدد قيمتها بالاستناد إلى صراع القوى وتراتبها. وإذن فعلى الرغم من كون ميتافيزيقا إرادة القوة حاولت تهديم ومجاوزة أساس الميتافيزيقا. فإنها ظلت غارقة فى براثين الميتافيزيقا، لأن نيتشه يريد من جهة تهديم نظام من القيم ومن جهة ثانية يريد التشريع لنظام جديد يقوم على إرادة القوة ومفهوم الإنسان الأعلى[١٠٤].

يتسم المشروع النيتشوي فى الفلسة بطابع نقدي واضح وصريح، يعتبر نقد الأخلاق العنوان الأساسي لمختلف مؤلفاته، والمهمة الرئيسية التى تتصدر نشاطه الفكري. مجهوده مكرس لفهم ما يطلق عليه ظاهرة الانحطاط أو الروح الإنكارية، التى يعتبرها علة مرض

الغرب الحديث المتمثل فى العدمية. وليست الجنيالوجيا سوى محاولـة لتفكيـك الأقنعـة الفكرية والسياسية للعدمية، وتشخيص أعراضها من حيث هي ظـاهرة شـاملة لمختلفـة مظاهر الثقافة الغربية الحديثة من دين وأخلاق وفن وفلسفة وعلم(١٠٥).

ونقطة انطلاق التفكير النيتشوي كما كتب محمد أندلسى هو الإشـكال التـالي: لماذا ظلت العدمية المحرك الرئيسي لتاريخ الغرب؟ ولماذا ظل النمـوذج الارتكاسـي الملهم للفكر والثقافة الغربيين؟ وكيف استطاعت القوى الارتكاسية أن تنتـصر علـى القوى الفاعلة، وأن تحسم السلطة لصالحها عبر التاريخ؟ ويرى صاحب "نيتشه وسياسة الفلسفة" أن مشروع نيتشه الفلسفي برمته محاولة لفهم وحل هذا الإشكال. ولتحقيق ذلك لابد أولاً من إقامة جنيالوجيا للعدمية، من خلال مظاهرها الثلاث الأساسية التى هـى: الحقد، والوعي الشقي، والمثل الأعلى الزهدي، الذي يعتبر تركيبـاً وتـصعيداً لهمـا. ويهيئ هذا التحليل التاريخى والسيكلوجي للعدمية القيام بقلب شامل وجـذري للمثـل والقيم العليا للغرب، التى يدرجها نيتشه تحت مقولة الميتافيزيقا أو الأخلاق. من هنـا نفهم الطابع النقدي للعمل الجنيالوجي.

ما يميز النقد الجنيالوجي عن النقد الميتافيزيقي السابق عليه، هو أنه لا ينطلـق في نقده للنص من موقع الحقيقة، ولا من موقع الأخلاق، لأنه يـروم أصـلاً تفكيـك الثنائيات الميتافيزيقية. ولدى نيتشه مدخلان للنقد. فهو من جهـة يبـين أن الحقـائق الموضوعية مصدرها أخلاقي ويرجع الصروح الفلسفية إلى أرضيتها الأخلاقية؛ ومن جهة أخرى يبين أن هذا الاعتقاد الأخلاقي لا علاقة له بالأخلاق. النقـد الأول يجعـل الحقيقة فى تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تخون مبدأها الأعلى فى الموضوعية لـصالح الأخلاق؛ والنقد الثاني يضع الأخلاق في تناقض مع نفسها، بتبيان أنها تستجيب لغرائز الحقد والانتقام، التي تكذب مبادئها الأخلاقية. بينما يروم النقـد الجينـالوجي خلخلـة خطاب الميتافيزيقا ليكشف عن آليات بنائه، ويفضح ألاعيبه وما يمارسـه مـن كبـت للجسد، وحجب للأخلاق واللاهوت. ويحدد محمـد أندلـسى ثلاثـة مظـاهر للنقـد الجنيالوجي وثلاثة مستويات يشتغل عبرها هي:

المستوى السيميولوجي: حيث يتم التعامل مع النصوص والخطابات باعتبارها شبكة من العلامات والرموز، يتم تفكيك سننها وشفراتها، بإرجاعها إلى القوى التي تصدر عنها، أو تستعملها، أو تستحوذ عليها.

المستوى التيبولوجي: وهو نوع من النمذجة تقوم القوى انطلاقاً من اعتبارها فاعلة أو منفعلة، توكيدية أو نافية، بعد أن يتم ترتيب تلك القوى وتنظيمها في نماذج، وهناك نموذجان من القوى: النموذج الارتكاسي والنموذج الفاعل.

المستوى الجنيالوجي: وفيه يتم الصعود بتلك النماذج إلى أصولها التفاضلية، وتحديد قيمتها. فتساءل عن كيف تظهر القيم وتختفي، وكيف تتناوب القوى على المعاني، وكيف يتأسس تاريخ المعنى والحقيقة. يسعى النقد الجنيالوجي، بما هو نقد للميتافيزيقا من الداخل، إلى تفكيك الإجراءات الكبرى للخطاب الميتافيزيقي[١٠٦].

زعلى نحو ما يقول صاحب "نيتشه وسياسة الفلسفة":

١ – يقرأ نيتشه الميتافيزيقا، بما هي طريقة في التفكير والاستدلال، كخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة. وهذه الوحدة تجد دعامتها في منطق الهوية والتطابق.

٢ – أما الميتافيزيقا، من حيث هي أسلوب في القراءة وآليات في التأويل والتقويم؛ فقد أبرز النقد الجنيالوجي أنها تقرأ العالم على غرار القراءة اللاهوتية له، "إنها تعطي لكتاب الطبيعة تأويلاً روحياً كذلك الذي كانت الكنيسة وعلماؤها يعطونه للكتاب المقدس". فخطاب الفلسفة بما هو ميتافيزيقا، يتعالى عن الوقائع والأحداث، ولا يتعامل معها إلا كشواهد وعلامات تنبئ بوجود المعاني البكر في النفس أو المفاهيم الخالصة في الذهن[١٠٧].

وإرادة القوة هي حقيقة فلسفة نيتشه، أن مصدر قلب القيم كما يؤكد إميل بربيه ليس التأمل والتحليل بل محض إثبات القوة – وهي محض وجود – أن يكون المرء ملزما بتبرير ذاته[١٠٨]، أنها قوة الحياة كما يوضح ويصحح بربيه الفهم الخاطئ لها "فليس صحيحا أن إرادة القوة لدى نيتشه عنوان للقوة الوحشية والمدمرة، فتأملات نيتشه

الأخيرة كشفت له على ما يبدو، على العكس من ذلك، أن غزارة الحياة تتجلى في اختيار وفي تنظيم دقيق للعناصر التي تسيطر عليها(١٠٩) تتعدد تأويلات الأحكام الأخلاقية وتبقى في الأخير إرادة القوة، لا تشكل إرادة القوة أخذ بل عطاء، اشتهاء بل إبداع وتأكيد "إرادة القوة، إرادة (النعم، واللا) وشروط إمكانية الحياة، هي القيم"(١١٠)... إن القيم هي شروط إمكانية الحياة لقد بقى نيتشه يعين الوجود في كليته، ويفهمه من خلال "إرادة القوة" كما حاول بدوره - فيما يقول ناقده- صياغة تصورات أخرى عن الحياة، وعن العالم، وعن الحرية، وعن الحقيقة(١١١).

ليس صحيحا إذن ما يزعمه بعض الباحثين من أن نيتشه لم يقدم في الواقع أية أخلاق إيجابية أو بالأحرى إن أقواله في هذا المجال كانت متباينة بقدر ما هي متناقضة، ذلك لأن الحقيقة الأخلاقية كما يضيف هؤلاء أنفسهم تكمن في تجاوز مستمر للذات(١١٢)، وهذا ما دفع ريمون رويه إلى القول "أن ما نتحدث عنه في صدد نيتشه يبدو أنه خطأ كله. ذلك أن نيتشه يؤمن على نحو ما - بالقيم فيما وراء الإنسان الأعلى. أنه يتكلم غالبا عن "إرادة القوة" كما لو أن الأمر يتناول ذروة الخير الميتافزيقي، وأن إنسانه الأرستقراطي ليضحي بذاته في سبيل القيم العليا، وعلى هذا فإن نيتشه يقترب قربا شديدا - عند رويه - من نزعة الواقعية القيمية(١١٣) وتظهر متابعة كتابات الباحثين في القيم، أنها نمت وازدهرت بعد نيتشه ولعلها لم تكن لتوجد لولا وجوده كما يرى عادل العوا، الذي يحدد لنا النقاط الرئيسة في فلسفة نيتشه في ثلاث مسائل رئيسية:

أولا: إيمانه بتقدم مفهوم القيمة على سائر المفاهيم، وقد وجد أن الفكر يعرب عن هذا المفهوم بصراع جائر بين القيمة وبين الحقيقة، وأن هذا الصراع يحسم بانتصار القيمة وتفوقها.

ثانيا: إيمانه بأن الإرادة أصل القيمة، وأن الإرادة هي القدرة على السيطرة.

ثالثا: ورب معترض يرى أن فردية القيمة يحرم القيم من كل معيار يرى أن ذات القيمة واحدة بالنسبة إلى البشر أجمعين ، بينما يرى أن الإرادة المتميزة بقيمة أعظم هي التي تتصف بأنها إرادة على وجه أعظم من أتصاف سواها(١١٤).

ويميز الدوّاى فى دراسته "الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" بين حقول ثلاثة تستخدم فيها الجينالوجيا؛ فهى فرع من فروع علم التاريخ ، تقوم مهمته الأساسية فى ذكر وتعداد سلسلة أسلاف فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر، وثانيًا الاستخدام البيولوجى الذى شاع منذ صدور كتاب داروين أصل الأنواع، ثم الاستخدام الفلسفى الذى يحدد فيه شكلين مختلفين من الجينالوجيا:

الأول "جينالوجيا" تاريخية للأفكار تتميز باعتماد منظور زمانى متسلسل منطقيًا وعقلانيًا ، وتمثّل الفلسفة الهيجلية نموذجًا بارزًا لها .

أما الشكل الثاني ، وهو الذى يهمنا في هذا السياق ، نجده لدى نيتشه فى كتابه "جينالوجيا الأخلاق" ١٨٨٧ والذى يعرض فيه منهجًا جديدًا لفلسفة نقدية تهدف إلى النظر في جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية[١١٩]، وهذه الطريقة الفريدة في كتابة تاريخ القيم والمفاهيم ، طريقة تتابع مراحل نشأتها وتطور دلالاتها ، لا من حيث تسلسلها المنطقى والعقلانى بل اعتمادًا على مسلمة رئيسية مفادها أن القيم الأخلاقية والمعاني والأفكار ليست لها أصول ثابتة وشفافة ومتعالية توجد خارج المحيط الإنسانى، وإن ما يكمن وراء إنتاجها وتطويرها فى جميع العصور هو شروط واقعية ووجودية ترتبط بمصالح الحياة والمصالح الشخصية هى ما نجدها لدى نيتشه[١٢٠] يصفها الدوّاى بأنها قراءة الأفكار قراءة شكلانية وسيئة الظن، قراءة تمارس على الأفكار أسلوب التعرية والفضح . إنها لا تعنى عند نيتشه تاريخًا لتعاقب المفاهيم والمنظومات الأخلاقية بل كشفًا لما يكمن خلفها من دوافع . إنها تؤول الأفكار كأنها علامات أو اعراض يتوجب على الباحث أم يميط اللثام عن حوافزها الخفية .

وتتلخص الفكرة الأساسية للجينالوجيا عند نيتشه فى كتابه "إرادة القوة" بأن جميع الظواهر عبارة عن تأويلات ، ولا توجد هناك، على الإطلاق أية ظاهرة في حد ذاتها، وقياسًا على هذا المنظور الجديد تصير جميع الأفكار والحقائق والقيم الأخلاقية مجرد نواتج لتأويلات الفلاسفة. تلك التأويلات التى ليست لها أية حدود إلا تلك التى يضعها الفلاسفة أنفسهم[١٢١] معنى ذلك أنه ليست ثمة إلا إرادة القوة. مما يتستر وراء كل تأويل ووراء كل معنى ودلالة، وما يشكل "الماهية الصميمة" للوجود وللعالم وللحياة هو فى نهاية المطاف : إرادة القوة.

ويخلص صاحب "الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" إلى أن تاريخ الأفكار والقيم ليس بالنسبة لــ"جينالوجيا" نيتشه سوى لعبة لا تنتهى من التأويلات تتستر خلفها دائمًا إرادات القوة التى تفرضها. وما عالمنا البشرى، الثقافى والفكرى، بما فيه من أحلام وأوهام وتناقضات إلا نتاجًا لهذا التناسخ للتأويلات المتراكمة عبر العصور ، والتى تخفى ورائها إرادة القوة.

والجينالوجيا فيما يقول بنعبد العالي في أسس الفكر المعاصر ليست تاريخا واقعيا يفصل عالم القيم عن الواقع أنما هي تحاول أن تربط معاني الواقع بالمنظورات أو التطلعات التي تعطيها قيمه وهي تدرك تلك التطلعات من حيث هي إرادات قوة متفاضلة[١٢٢] ونستطيع على ضوء تحليل نيتشه لنشأة الأخلاق وأصل القيم والتمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد، التي أرجع الأخيرة منها إلى اليهود وما تميزوا به من حقد وكراهية أدى بهم إلى قلب القيم والفضائل، أن نتوقف أمام تأكيده وإشادته بأخلاق السادة أخلاق القوة التي تعيد تقييم القيم من جديد بتحرى التاريخ وهذا يقتضي منا جهدا ما أصعبه من جهد حيث لن تتأتى جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة، فيما يقول فوكو عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل عند البدايات، البدايات بكل تفصيلها واتفاقاتها والاهتمام بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة[١٢٣] فلا توجد كما يخبرنا نيتشه ظواهر أخلاقية في ذاتها، بل تفسيرا أخلاقي للظواهر. لقد كان نيتشه الذي ينعت نفسه أول اللا أخلاقيين، الأخلاقي الأول. في تأسيسه للبحث في القيم، وجعلها المشكلة الفلسفية الأساسية.

الهوامش

(١) عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢ ص ٣٤.

(٢) كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٩٨ ص٨، ص٢٣١.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٥.

(٤) هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي، مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩، ص٢٢٧ ومابعدها.

(٥) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، الولوج إلى ما بعد الحداثة نيتشه مفترق الطرق، الفصل الرابع ص١٣٧-١٧٠ وجياني فاتيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٨ ص١٨٤-١٩١.

(٦) ينتقد عبد الرزاق الداوي: في الفصل الذي خصصه لـ "نيتشه" ونقد النزعة الإنسانية كـأخلاق وميتافيزيقا" فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت١٩٩٢. ص٩

(٧) يؤكد فوكو أن التعرف على نيتشه و هيدجر كان اكبر تجربة فلسفيه عاشها في حياته، يقول: يعتبر هيدجر بالنسبة إلى الفيلسوف الأساسي .وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قرأتي له ...ولكنني اعترف بان نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي les Nowelles litteraires 28 juin 1984 وكتب فوكو عن نيتشه عدة دراسات هي :نيتشه الجينالوجيا والتاريخ "و"نيتشه فرويد، وماركس "في كتابه جينالوجيا المعرفة .انظر ترجمه احمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ،دار طوبقال ،الدار البيضاء ١٩٨٨.

(٨) مصطفى لعريصة: دولوز قارئا فوكو، مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثاني ص٧١-٧٢.

(٩) هابرماس : القول الفلسفي في الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ص ٢٣٧ .

(١٠) أشرف منصور: التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكفورت، أوراق فلسفية، العدد الأول ص٦٧ وما بعدها.

(١١) الموضع السابق.

(١٢) أفاض فلاسفة الوجودية في تناول فلسفة نيتشه واستلهمها وتقديم قراءات متنوعة حولها خاصة ياسبرز في كتابه "نيتشه مدخل إلى فهم فلسفته، الذي أصدره عام ١٩٣٦، وهيدجر التي تعد قراءته أساس فلسفات مابعد الحداثة، والذي حلل فلسفة نيتشه في دراسات متعددة أولها "كلمة نيتشه عن موت الله" ١٩٤٤ والتي نشرت في كتاب "المتاهات" ١٩٥٠، ومن هو زرادشت نيتشه" في محاضرات ومقالات فولججن ١٩٥٤ وكتابه عن نيتشه في جزءان ١٩٦١ (أنظر مؤلفات هيدجر في عبد الغفار مكاوي: نداء الحقيقة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة، القاهرة ١٩٧٧). وقد قدمت سعاد حرب عرضا تفصيليا للجزء الأول من كتاب هيدجر عن نيتشه، الذي يتناول فيه إرادة القوة بما هي فناً، عودة الشبيه الأبدية، إرادة القوة بما هي معرفة، مجلة العرب والفكر العالمي: هيدجر قارئا نيتشه العدد السابع صيف ١٩٨٩.

(١٣) هذا موقف الناقد الماركسي ستبان أوديف في كتابه "على درب زرادشت".

(١٤) لوكاش : تحطيم العقل(ص٩٧) ويرى أن المركز الذي تنتظم حوله أفكار نيتشه هو الهجوم على الاشتراكية ص٩٦، ٩٧، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١٤. وفي جينالوجيا الأخلاق يظهر ذلك بوضوح في حديثه عن "الشعب"، "العبيد" أو "العوام" أو أيضا "القطيع" لوكاش تحطيم العقل، ترجمة ألياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، د. ت. (ص١٠٥). ونجد في كتاب موجز تاريخ الفلسفة، الذي ألفه جماعة من الأساتذة السوفييت أن "فلسفة نيتشه بعيدة عن الاتساق وجد متناقضة ولكنها برغم افتقارها إلى الترابط المنطقي، واحدة في جوهرها ونزعتها وهدفها. فمذهب نيتشه مشبع بالذعر من الاشتراكية القادمة وبكراهية الشعب وازدرائه وبالسعي بأي ثمن لتفادي الهلاك المحتوم للمجتمع البورجوازي. ترجمة توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٩ (ص٥٢٤).

(١٥) هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه. مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨-٥٩ ص٧٤.

(16) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4

edition , princeton New Jersey 1974. ١

(١٧) د. عبد الغفار مكاوي: نيتشه والتحليل النفسي، أوراق فلسفية ، العدد السادس، ص٣١٨.

(١٨) بول لوران مانسون: فرويد ونيتشه، ترجمة مصطفى لمزوق وعبد الرحيم، سعيد، مجلة مدارات فلسفية المغرب العدد ٨ شتاء ٢٠٠٣، ص٧٩. وأنظر أيضاً في هذا السياق دراسة سعاد حرب، فرويد ونيتشه، أوراق فلسفية، العدد ٦ ص ٣٤٣ – ٣٥٠.

(١٩) د. عطيات أبو السعود: نيتشه والنزعة الأنثوية، مجلة فصول، العدد ٦٥ خريف وشتاء ٢٠٠٤ ص٣٦ وما بعدها.

(٢٠) فرح أنطون : مجلة الجامعة ، الجزء الثالث ، السنة السادسة ابريل ١٩٠٨

(٢١) مرقس فرج بشارة : كتاب نيتشه ، مجلة إبداع ، العدد ٩ سبتمبر ٢٠٠١ .

(٢٢) فرح أنطون ، المرجع السابق .

(٢٣) وقد استخدم عبد الرحمن بدوي فلسفة نيتشه للتعبير عن توجهه الوجودي من جانب وتأسيس فلسفة عربية وجودية، أنظر مقدمة كتاب نيتشه مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٥ وكذلك دراستنا عن "نيتشه/ بدوي" في الكتاب التذكاري عن بدوي الذي أصدرته دار المدى الإسلامي، بيروت ٢٠٠١. وأنظر دراسة بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة، والمثقفون العرب، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ١١٤– ١١٥ صيف ٢٠٠٠ ص ١٣٩ وما بعدها.

(٢٤) نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار المعرفة للنشر، ٢٠٠٥.

(٢٥) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء ٢٠٠٦.

(٢٦) زيما: التفكيكية، دراسة نقدية ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت١٩٩٦ ص ٤٦، ٤٧ جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة ترجمة جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر العدد ٥٨-٥٩ نوفمبر ١٩٨٨ ص١٩– ٢٤.

(٢٧) أنظر هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى دراسة وترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧ ص٣٣٧.

(٢٨) الموضع السابق ص ٣٣٨.

(٢٩) الموضع السابق ص ٣٥٠.

(30) W.M. Urban: Theory of value. Encyclopedia Britannica

(31) W.M. Urban: Axiology , in D.D. Runs (ed) Twenth Century philosophy, philosophical library,

(32) W.M. Urban: What is Function of the General Theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908

(33) W .M. Urban , Metaphysics a nd value .in C ontemporary American Philosophy (ed.) G.P. Adams and W.P. Montague , Macmillan co., New York 1930, vol 2, P. 359

(34) Gilles deleuze , Nietzsch et philosophy

نقلا عن الترجمة العربية لأسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣ ص٥.

(٣٥) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، الياس بديوي، دمشق ١٩٧٤ ص١٣.

(٣٦) جيل دولوز: المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٧) كريستيان ديكام: فلسفة، ترجمة علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٩ ص٨٣-٩٧.

(٣٨) أوجين فنك: فلسفة نيتشه، إلياس بديوي، دمشق ١٩٧٤ ص ١٣-١٧

(٣٩) Nietzsche: Ecce Home preface. 19وأنظر أيضا الترجمة العربية ص١٠.

(٤٠) Ibid., p.862 الترجمة العربية ص ٦٣ : ٦٥

(41) Ibid., p.867

(42) Ibid., p.870

(43) أنظر تحليل يوحنا قمير لمؤلفات نيتشه في كتابه: نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار الشرق، بيروت ١٩٨٦ .

(٤٤) بالنكو لافرين : نيتشه ، جورج حجا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص١٢٨ .

(٤٥) نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، محمد الناجي، أفريقيا الشرق ١٩٩٨ ص ٩.

(٤٦) المصدر السابق ص١٠.

(٤٧) المصدر السابق ص١٢.

(٤٨) فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، د. عزمي إسلام ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

(49) F.A Ogafson: Nietzsch , Kand and Existentism, p.196.

(٥٠) نيتشه : هذا هو الإنسان ص ٣٦.

(٥١) المصدر نفسه ص٦٨. ونجد نيتشه في تناوله الأخلاق وترتيب المنافع بجعل المنفعة أساس الأخلاق، المصدر السابق ص ٤٤ ويؤكد عليها في الفقرة ٩٤ عن المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاق. يقول: "العلامة الأولى على كون الحيوان قد صار إنسانا هي حين لا تعود أفعاله ترتبط برغد عيش مؤقت بل دائم حين يتوجه الإنسان نحو المنفعة" ص٦١-٦٢.

(52) F.A. Olafson: Ibid.., p.194-195. IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973 P.196.

(٥٣) يصفه نيتشه في إنساني إنساني للغاية، بأنه ممن يشبهون الرماة الذين يسددون بدقة، ويصيبون الهدف في الظلمة، في ظلمة الطبع الإنساني، وبراعتهم تستدعي الإندهاش. ص٤٠ وهو أحد المفكرين الجريئين والهادئين، بفضل تحليلاته القاطعة والحاسمة للسلوك الإنساني ص٤١ أنظر نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٨.

(٥٤) نيتشه: إنساني مفرط في إنسانيته ، ص٤٥-٤٦.

(55) Nietzsche: Beyand Good and Evil. Trans by Marianne Cowan P.37-38.

(56) Nietzsche , Beyond…P.112-113

(57) R.Schacht: Nietzsche P.417-418

(58) Ibid .P. 419

(59) Nietzsche , Beyond…P.155.

(60) Ibid .P.207.

(61) Ibid .P.202.

(62) K.P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang P.169

(٦٣) يوضح لنا دولوز في تحليله لبنية جينالوجيا الأخلاق، أن نيتشه أراد في هذا الكتاب إعادة كتابة

نقد العقل الخالص، أن نيتشه، الذي يثق بالنقد وجد أن كانط أخطأ، وهو(نيتشه) لا يثق بأحد غيره للقيام بالنقد الحقيقي وربما يعارض في الجينالوجيا كتب كانط الأخلاقية، جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، ص١١٣، وفي سياق آخر يقارن أولفاسون F.Olafson بين نيتشه وكانط في ربطهما الأخلاق بالإرادة وأن كان نيتشه يختلف في فهمه لهذه الإرادة عن كانط ولديه رؤية مخالفة حول كيفية إدراك الإرادة قيمها المميزة. إن الإرادة الحقة عند نيتشه ليست هي التي تهتم بتوافق الإرادات الفردية، لكنها تلك التي تتعلق بالإبداع.

F.Olafson: Nietzsche , Kand and Existentionlism , P.197-198

(64) Nietzsche: on the Genology of morals , W. Kaufmann., P.624

(٦٥) راجع نيتشه "إنساني... " صفحات ٤٥ الأصل المزدوج للخير والشر، وص٨٨ عن الزهد والقداسة المسيحيين، وص٦١،٦٢ حول المراحل التاريخية الثلاث من حياة الأخلاقية، أخلاق النضج الفردية، الأخلاق والأخلاقي.

(66) Nietzsche: Genelogy… P.628

(67) Genelogy , P.460 , P.667

(٦٨) Ibid, P.629 قارن الفقرة السادسة عشر في الترجمة العربية ص ٤٨-٤٩.

(٦٩) Ibid, P.634 وهذا ما يتكرر في ما وراء الخير والشر بصورة دائمة. خاصة في تناول قيم السادة والعبيد.

(70) Ibid, P.634

(71) Ibid, P.634 – 644.

(٧٢) Ibid, P.647 وأيضا الترجمة العربية"أصل الأخلاق وفصلها"، والتي أعتمدنا عليه في هذا التناول ص٣٢،٣٣.

(73) Nietzsche: Beyond Good and Evil,. p.104.

(74) Nietzsche: Genelogy, P.658

(75) Ibid, P.663.

(٧٦) اعتمد عبد السلام بنعبد العالي على هذا النص لنيتشه ليجعل منه أول أسس الفكر المعاصر في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، دار توبقال، الدار البضاء ١٩٩١ص٩.

(٧٧) فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ في جينالوجيا المعرفة ، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي دار توبقال ١٩٨٨ ص٤٥.

(٧٨) نيتشه: أفول الأصنام. ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، دار أفريقيا الشرق١٩٩٦ ص٧.

(٧٩) المصدر السابق ص ٣٦.

(٨٠) المصدر السابق ص٣٩

(٨١) المصدر السابق ص٢٣

(٨٢) المصدر السابق ص٢٤

(٨٣) المصدر السابق ص٦٢.

(84) Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of valus P.169-174

(٨٥) نيتشه: أفول الأوثان ص ٤١.

(٨٦) المصدر السابق ص٤١.

(87) Nietzsche: Will to power , trans .W.Kaufmann 1967

(٨٨) هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة ص١٦١.

(89) Magill (editor) Masterpieces of world philosophy.

(90) W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist, Antichrist,4 edition, princeton new jersey 1974.

(٩١)* وهو بالأضافة إلى ترجماته المتعددة لمعظم كتب نيتشه، يذكره في سياق كتبه المختلفة بشكل مكثف حيث يخصص له أربعة أقسام في كتابه عن التراجيديا والفلسفة: نيتشه وموت التراجيديا، نيتشه ومرح سوفوكليس، يوروبيدس ونيتشه وسارتر، نيتشه في مواجهة شوبنهور. كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، كامل يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣.

(92) Nietsche : Will to Power , 1967 .

(٩٣) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه ط٤ القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥ ص ٢١٧-٢١٨.

(٩٤) المصدر السابق ص ٢٢٦.

(٩٥) المصدر السابق ص ٢٣٦.

(٩٦) د. صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر ط٢ دار التنوير بيروت ١٩٨٤ ص١٥٤-١٥٥ وهو يرى أن نيتشه بذلك يتجاوز كل من شوبنهور وداروين تجاوز شوبنهور الذي وقف عند إرادة الحياة وتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة.

(٩٧) نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر تونس ٢٠٠٥ ص١٨٢.

(٩٨) المرجع السابق ص١٨٥.

(٩٩) المرجع السابق، ص١٩٧ – ١٩٨.

(١٠٠) محمد الشيكر : هيدجر وسؤال، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٦ ص ٧٥-٧٦.

(١٠١) انظر محمد الشيكر، ص٧٧.

(١٠٢) محمد مطواع:

(١٠٣) جيل دبلوز: نيتشه والفلسفة، نقلاً عن محمد مطواع ص١٨٩ ، ١٩٠.

(١٠٤) محمد مطواع: المرجع السابق، ص١٩٧ – ١٩٨.

(١٠٥) محمد اندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ٢٠٠٦ ص١٨٩.

(١٠٦) محمد اندلسي، ص١٩٠.

(١٠٧) المرجع نفسه، ص١٩٤-١٩٥.

(١٠٨) اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت ص١٣١.

(١٠٩) المصدر السابق ص ١٣٣-١٣٤.

(١١٠) كريستان ديكلم: فلسفة القيم، سبق ذكره ص ٩٥.

(١١١) عبد الرازق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة ١٩٩٢ ص٣٩.

(١١٢) هذا هو موقف جوليفيه في كتابه المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى سارتر، الذي يخصص الفصل الثاني منه لفلسفة نيتشه. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ ص ٥٧. ويتابعه فؤاد كامل في الحكم في كتابه فلاسفة وجوديون، الدار القومية، مصر د.ت حيث يقول "الواقع أن نيتشه لم يضع أخلاقا إيجابية جديدة ومع ذلك نستطيع أن نستخلص عنصرا إيجابيا

واحدا وسط هذا الخليط العجيب من الأفكار، وهو أن الحقيقة الأخلاقية تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها "ص٧.

(١١٣) ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ ص٢٠٠

(١١٤) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ص١٧٤-١٧٥

(١١٥) نقلا عن عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق ١٩٨٦ ص١٢٩. وهذا موقف فؤاد زكريا ،الذي يرى "أن نيتشه بقدر ما كان قاسيا في نقد الروح الأخلاقية لعصره، بل في نقد الروح الأخلاقية بوجه عام، كان الدافع الذي أدى به إلى هذا النقد أخلاقيا في صميمه ص٣٧٠.

(١١٦) البير كامي: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات بيروت ١٩٨٣ ص٨٦.

(١١٧) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ص٧،٥.

(١١٨) اهتم الباحثين العرب خاصة في المغرب بتناول جينالوجيا نيتشه، نشير خاصة إلى ما كتبه كل من عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في كتابه ميثولوجيا الواقع، كذلك فى الفصل الأول من أسس الفكر المعاصر ص٢٥ وما بعدها وكذلك عبد الرزاق الدواي في دراسته الجينالوجيا وكتابه تاريخ الأفكار في كتابه التواريخ منشورات جامعة محمد الخامس ص٥٧-٧٥.

(١١٩) عبد الرازق الدوّاى : "الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار" فى محمد مفتاح وأحمد بوحسن (محرران) كتابة التواريخ ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ص ٦٢-٦٣ .

(١٢٠) المرجع السابق ، ص٦٣ .

(١٢١) المرجع نفسه ، ص ٦٤ .

(١٢٢) عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر المعاصر ص٣٢.

(١٢٣) مشيل فوكو: نيتشه الجينالوجيا والتاريخ ص ٥٢.والدوّاى : المرجع السابق ، ص٦٨-٧١.

مصادر ومراجع البحث

أولا: مؤلفات نيتشه:

- **The Will to power; trans. W.Kaufmann , and R.J.Hollingdaie, Weidenfeid and Nicolson, london 1967**
- **Beyond Good and Evil, translated by Marianne cowam , Gateway Editions , ltd , south bend, Indiana 1955**

هناك مختارات من كتاب ما وراء الخير والشر ترجمت إلى العربية منها ترجمة د. محمد عضيمة: مختارات ما وراء الخير والشر وكذلك ترجمة الدكتور جورج كتورة الفصل الأول، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثاني عام ١٩٨٨ (ص ٣٤- ٤٧).وترجمة عن الألمانية لجيزيلا فالورحجار ، دار غروب فى بيروت ، ١٩٩٥ والترجمة العربية لكتاب أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية، ومحمد الناجي دار أفريقيا الدار البيضاء ١٩٩٦.

- **The Genealogy of morals, trans W.Kaufmann ,**
- **Ecco home , trans .W. Kaufmann, new york 1967**

وهما منشوران ضمن كتاب **Philosophy of Nietzsche** ترجمة ولتر كوفمان للإنجليزية ولكل منهما ترجمة عربية، الأول بعنوان "أصل الأخلاق وفصلها" تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١ والثانى " هذا هو الإنسان" ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٨ وقد أعتمدنا عليهما خاصة

الأول Human, all-too-human، والترجمة العربية بعنوان "إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي" دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩٨.

ثانيا: دراسات حول نيتشه وفلسفة القيم:

- Philippa Foot: Nietzsche the Revaluation of values
- W.Kaufmann, Nietzsche; philosopher, psycholgist , Antichrist,4 edition, princeton New Jersey 1974. ١
- F.A. Olafson :IN Nietzsche A Collection of Critical Essays N.y.1973
- .P. Parsons: Nietzsche and Moral Chang
- W.M. Urban :theory of value art. in Encyclopedia Britannica
- W.M. Urban :Axiology , in D.D. Runs (ed) Twenth Century philosophy , philosophical library,
- W.M. Urban :What is Function of the General theory of value the philosophical review, vol xx1 , 1908
- W.M. Urban, Metaphysics and value .in Contemporary American philosophy .(ed.) G.P. Adams and W.P. montague , macmillan co., new york 1930.
- R. Schacht :Nietzsche , Routledge Kegan paul, London
- د. أحمد عبد الحليم عطية: النظرية العامة للقيمة، دراسة للقيم في الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٢.
- اسستيان أوديف: على درب زرادشت، دار دمشق بيروت د.ت.
- اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة ترجمة جورج طرابيشي، الطليعة بيروت ١٩٨٧.
- أوجين فنك: فلسفة نيتشه ترجمة الياس بديوي وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٤.
- ايربان، ولبر مارشال: نظرية القيمة ودراسات أخرى، ترجمة ودراسة د. أحمد عبد الحليم عطية، دار النصر، القاهرة ١٩٩٦.
- بول طبر: نيتشه، ما بعد الحداثة والمثقفون العرب، الفكر العربي المعاصر العدد ١١٤- ١١٥.
- بيير زيما: التفكيكية، دراسة نقدية، أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٦.
- جادامر: هيدجر وتاريخ الفلسفة، جورج أبي صالح، الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٨-٥٩.
- جياني فاتيمو: نهاية الحداثة والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق ١٩٩٨.
- جماعة من الأساتذة السوفيت: موجز تاريخ الفلسفة، توفيق سلوم دار الفارابي ،بيروت ١٩٩٨.
- جورج لوكاش: تحطيم العقل، الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت د. ت.
- جون لوك ماريون: من الشبه إلى ذات النفس، الفكر العربي المعاصر ١٩٨٨ العدد ٥٨-٥٩.
- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٣.
- جيل دولوز: نيتشه ترجمة أسامة الحاج، مجد، بيروت ١٩٩٨.
- جوليفيه: المذاهب الوجودية، فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦.

- ريمون رويه: فلسفة القيم، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠.
- سعاد حرب: هيدجر قارئا نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابع ١٩٩٨.
- صلاح قنصوة: نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤.
- عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٧٩.
- عبد الرازق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة ١٩٩٢.
- عبد الرازق الدواي: الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار في "كتابة التاريخ منشورات كلية الأداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩١.
- عبد السلام بنعبد العالي: نحو تاريخ جينالوجي في "ميثولوجيا الواقع" ، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٩.
- عادل العوا: القيمة الأخلاقية ،مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠.
- عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم دار طلاس، دمشق ١٩٨٦.
- فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، عزمي إسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨.
- كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه ميشيل كيلو، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٨٨.
- كامي، البير: الإنسان المتمرد، نهاد رضا، دار عويدات، بيروت ١٩٨٣.
- كريستيان ديكام: فلسفة القيم، على مقلد، العرب والفكر العالمي العدد التاسع.
- مصطفى لعريصه: دولوز قارئا فوكو: مدارات فلسفية، المغرب، العدد الثاني.
- مكاوي: دراسة عن هيدجر في مقدمة ترجمته، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.
- ميشيل فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس في فوكو: نظام الخطاب، محمد سبيلا، دار التنوير بيروت.
- ميشيل فوكو: نيتشه، الجينالوجيا والتاريخ ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، في جينالوجيا المعرفة، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨.
- هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، فاطمة الجيوشي، دمشق ١٩٩٣.
- هابرماس: حول نظرية المعرفة عند نيتشه، مجلة العرب والفكر العالمي ٥٨-٥٩.
- هاشم صالح: الصراع بين العقلانية واللاعقلانية في الفكر الأوربي المعاصر مشكلة نيتشه، مجلة الوحدة، العدد ٨٩.
- هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.
- يوحنا قمير: نيتشه نبي المتفوق، دار الشرق، بيروت ١٩٨٦.

دريدا والفكر العربى المعاصر(*)

أولاً: استقبال دريدا فى العربية:(١)

تمهيـــــد:

نسعى في هذه الدراسة إلى بيان كيف تعامل الفكر العربى والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى جاك دريدا J. Derrida(٢) الذى سكنت كتاباته ساحة الفكر العربى، وانشغلت بحروفه الثقافة العربية وتكاثرت المجلات التى تحتضن مقالاته وتسابقت الأقلام فى نقل معالم التفكيكية، والكشف عن نصوصها. وتطبيق أدواتها ومناهجها على مجالات ومراحل وبدايات الفكر العربى الإسلامى(٣). وكادت معظم كتبه أن تنطق بالعربية فلم يقتصر حضوره على الكتابة، بل أيضاً على الحوار والكلام فى اللقاءات فبالإضافة إلى مجلتى الفكر العربى المعاصر والعرب والفكر العالمى، اللتين يعد المسئول عنهما من أشد الداعين إلى المناهج الحديثة، وفلسفات ما بعد الحداثة والاختلاف(٤). فان هناك أيضا مجلة كتابات معاصرة ومجلة أوراق فلسفية التى خصصت ملفات عن: ليوتار وجيل دولوز ودريدا وجاك لاكان وايمانويل ليفنياس، ومجلة الحكمة نقلت فى أول أعدادها مقالة دريدا عن "الاختلاف"(٥). بل إننا نجد أحدى هذه المجلات تحمل عنوان "الاختلاف"(٦). ويمكن القول أن هناك عدة مؤشرات تحدد طبيعة استقبال دريدا فى العربية، غير أنه ولد بالجزائر عن أسرة يهودية فرنسية؛ هى مراجعته للميتافيزيقا الغربية ومنهجه فى قراءة نصوصها ثم موقفه من الواقع الراهن على ضوء ما سبق، خاصة تأكيده على النضال من أجل الديمقراطية والسعى تجاه أوربا الموحدة، الموقف من العنف والإرهاب وإسرائيل.

(*) نشرت هذه الدراسة فى صورتها الأولى عام ١٩٩٥ ضمن الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين كتاب قضايا فكرية وأعيد نشرها فى عام ١٩٩٧ في مجلة دراسات عربية، العددين ١/٢السنه الرابعه والثلاثون . وقد قمنا بتعديلات جوهرية وإضافات متعددة وإعادة ترتيب للفقرات علي ضوء الكتابات الجديدة حول دريدا في العربية بعد وفاته فى مجلات وملفات خاصة مجلة "اوراق فلسفية"التي خصصت العدد١٢ عنه.

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجم عدداً من نصوصه ، ووضعت الكثير من الدراسات حوله وشروحاً عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء في الفلسفة أو النقد الأدبى أو السوسيولوجيا أو الماركسية ونقلت حواراته الصحفية والدراسات المختلفة حوله. وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من أقطار عربية شتى. بحيث يمكننا القول أن صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفى العربى المعاصر، وانتقلت فلسفته من الغياب إلى الحضور وتحولت افكاره من المسكوت إلى المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه إلى المنقول منه. وتراواحت مواقف الدريديون والانتى دريديين العرب منه، ما بين الحماس لأعماله ومؤلفاته والاحتفاء بها أو اتخاذ مواقف ناقدة رافضة لها.

ويهمنا في هذا التمهيد طرح بعض التساؤلات حول " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى " وكيفية تمثلها لاتجاهاته المختلفة ؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب ؟ وما طرأ عليها من تعديل أو إضافة ، حذف او استبعاد ؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها إلى الفكر العربى؟ والعوامل التى ساعدت فى " الكتابة" عنها؟ وهل هى مذهب يضاف إلى المذاهب الفلسفية المعروفة فى تاريخ الفلسفة فى الغرب: العقلانية والتجريبية، الفينومينولوجيا والوجودية، أو هى منهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة ؟ وهل التعامل مع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص "جاك دريدا" والدراسات المختلفة حول التفكيكية، أو عاد إلى الأصول التى نهل منها فيلسوف فرنسا المشاغب: نيتشه وهيدجر وفرويد؟ وهل عرض للأفكار الرئيسة لفلسفته: الكتابة، الأثر، الاختلاف، الإرجاء ، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ وما هو السياق الذى انتقلت من خلاله فلسفة التفكيك والاختلاف إلى الفكر العربى؟ وما الموقف أو المواقف المختلفة منها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، التى تنطلق من واقعنا الثقافى وما يعرف حالياً باسم التثاقف، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافى غربى إلى واقع ثقافى مختلف تقتضى منا النظر فى صورة "دريدا" فى الفكر العربى المعاصر. والسؤال المحورى، الذى تطرحه هذه الدراسة، هو مدى قدرة التفكيك وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربى، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر يرى معتنقوه أنه قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها

ويرى غيرهم العكس؟ وهل تصلح فلسفة الاختلاف في إعادة النظر لتاريخ الفكر العربي، وتغير نظرتنا للثوابت التي تحكم حياتنا الفكرية وهل يفلح التفكيك في خلخلتها وزحزحتها؟ لن يتسن لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلى كتابات دريدا التي نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب و المجالات المعرفية المختلفة التي تعاملت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

١- مواقف حدية من دريدا:

استقبل دريدا مثلما استقبل سارتر من قبل من العرب بحفاوة بالغة في لقاءات عربية والتقى بكثير من المثقفين وتحدث واستمع وحاور في كل من القاهرة والرباط وكتب كثير عن لقاء القاهرة كما كتب عن لقاء الرباط. لقد ربط لقاء الرباط بين دريدا والعرب ووثق العلاقة بين المفكر الفرنسي والمثقفون العرب . وفي احد دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها يقول: "مثلما بين دريدا والعربية ، ثمة بين العربية وفكر دريدا "حكاية " كاملة تاريخ طويل من المقاربات المنهمسة والتوق الفعال ، مواعيد مضروبة، متحققة تارة ومرجأة طورا بباعث من الظروف ، عارفة ، دائما الانتظار وتحفيز الانتظار . وإذا لم تكن مؤلفاته مترجمة بكثرة إلى لغة الضاد[*] فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لأعماله والمحاورات معه... كله هذا يشهد على انه ربما كان الفيلسوف المنتظر في العربية أكثر من سواه. كثيرا يصار إلى الرجوع إليه والاستشهاد به ، عبر نصوصه أو نصوص موضوعة في نصوصه . وفي أقطار عربية مشهورة الغليان الثقافي ، عنيت مصر والعراق وفلسطين يقرأ فكره عبر ترجم وعروض انجليزية وأمريكية(..) اجل، في هذه البقعة الواسعة من العالم أيضا، تتحدث اللغة دريديا، ولنا ان نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قيض لهذا كله ان يبسط مطارحه ويلتقي بخطه[٧].

وفي نغمة مشابهة يقدم عادل عبد الله في كتابه " التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل " موقفا تأويليا خاصا من فلسفة دريدا كما يتضح من قوله: "حرصت في هذا المؤلف على تجاوز وإهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التي علقت بمفهوم

---

[*] يتضح من عرضنا لترجمات كتبه التي تمت بعد هذا اللقاء أن هذا الحكم في حاجة إلى إعادة نظر.

الاختلاف.. ولم احتفظ إلا بالنزر اليسير الذى اعتقد بصحته، والذى يصدر عن حقيقة التفكيك ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب" الأمر الذى يؤدى إلى القول هنا ، بأن ثمة فهما خاصا، تأويلا عميقا وإضاءات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا .. سنمضي في تأكيد هذا الفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه أو اختلافه مع ما هو شائع"[٨] وهذا الفهم الذى يحدثنا عنه الكاتب والرغبة في تصحيح أفكاره دريدا لتوضيح حقيقية هو تجربة حياة حية ويحرص الكاتب على التأكيد بأن عمله ليس فقط حصيلة البحث في مؤلفاته دريدا والباحثين في فلسفته إنما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة المعرفية لجاك دريدا. وهو يناقش قضايا: التفكيك والاختلاف والآخر. هل تمكن دريدا من تقديم فكر مختلف والقضاء على سلطة اللوجوس وميتافيزيقا الحضور، وأيهما كتب له البقاء هيجل الميتافيزيقي ام دريدا التفكيكي.

ومقابل هذه الحفاوة وهذا الاحتفاء يظهر فيما أوردناه لدى هذين الكاتبين ولدى غيرهم يكتب عبد الوهاب المسيرى في موسوعته اليهود واليهودية والصهيونية ناقداً لفليسوف التفكيك حيث يرى أن دريدا ينطلق من الإيمان بعدم وجود أصل من أي نوع، ومن ثم يسقط كل شيء بشكل كامل في هوة الصيرورة وتتم التسوية بين الأشياء كلها. وأسلوب دريدا أمر جديد كل الجدة في لحظات الخطاب الفلسفي الغربي، يتسم بكونه – في رأي المسيرى طبعا – طنيناً وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبيراً (طفولياً) غير أنيق عن العدمية. وهو يرى ثمة شيئا طفولياً سخيفاً في كتابات وفكر دريدا لخصه هو نفسه في واحدة من أسخف عباراته وأكثرها طفولية بقوله: "ما ليس بالتفكيكية؟ كل شئ بطبيعة الحال. ما التفكيكية؟ لا شيئ بطبيعة الحال.. ومعنى هذه العبارات الفارغة هو أن التفكيكية أمر فارغ، لاشيئ"[٩].

وعلى نفس الدرب تسير أمينة غصن، التى ترى أن دريدا اتخذ فمن هامش الهوامش حصنه وقلعته، وراح "يهذي" بنصوص آلية دون توقف، نصوص غريبة بعمق غرابتها، كنصوص هيراقليط ونيتشه وهايدجر وفرويد، لأن جاك دريدا لا يقر بالفلسفة إلا صيرورة، وباللغة إلا استعارة، وبالإنسان إلا عالماً من اللاوعي والاختلاف والجنون. أنه جاك دريدا الواقف مع أسلافه العدميين في عتبات الحقيقة خشية الدخول إلى هياكلها، لأن هياكل الحقيقة، رثت من تقادمها، ولم يبق إلا ما أبقى

الرب الإله من "برج بابل". وتضيف أن جاك دريدا وأسلافه تذرعوا بالشتات الأول، وبالتيه الأول، وبالغربة الأولى، وباللعنة الأولى، فجعلوا منها المبدأ والقاعدة، إذ جعلوا رأس العالم إلى تحت ورجليه إلى فوق، لأن عالمهم هو عالم "أنقاض" و"بقايا" شاء لها "يهوه" أن تقوم بالتفرق، والتشظي دون الوحدة والائتلاف[١٠]. ويمكن أن نضيف أيضاً أسماء أخرى توضح نفس هذا الموقف من دريدا.

وبين الدريديون والأنتى دريديين تتعدد المواقف فى الفلسفة والنقد الأدبى التى سنشير إلى نماذج منها بعد أن نذكر حضور كتابات دريدا فى العربية من كتب ودراسات وحوارات ومناظرات وما كتب عنه فيها وما نقل إليها وسنحرص مع ذكر كل عمل من أعماله اختيار بعض الفقرات منها وعنها لبيان طبيعة أفكار الفيلسوف وتوجهاته لدى من اختاروا نقلها للعربية وبعباراتهم توضيحاً لمواقفهم منها.

٢- أعمال دريدا ودراسات حوله فى العربية:

أ - كتب دريدا:

١ - الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد ١٩٨٨. ترجم جهاد دراستا دريدا "مسرح القوة وحدود التمثيل" مجلة مواقف العدد ٤٣ سنة ١٩٨١، "والقوة والدلالة" مجلة الكرمل، العدد ١٧ عام ١٩٨٥، وأعاد تنقيحهما ونشرها مع عدة دراسات أخرى هى: رسالة إلى صديق يابانى حول مفردة ومفهوم التفكيك "فى اللغة" و"نهاية الكتاب وبداية الكتابة" و"نواقيس" وميتات رولان بارت، ونشرها مع مقدمة لمحمد علال سيناصر باسم "الكتابة والاختلاف". وهذه الترجمة لبعض دراسات دريدا المتنوعة وليست لكتابه، الذى يحمل نفس الاسم l'écriture et la différence قد صدرت عن دار توبقال بالمغرب عام ١٩٨٨. حيث يظهر اهتمام الكتاب المغاربة بالفيلسوف الذى ولد بجوارهم وقد أعاد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالى نشر جزء من هذا العمل بعنوان "فى مفهوم الاختلاف" وذلك فى سلسلة دفاتر فلسفية، ١٩٩١.

٢- صيدلية أفلاطون la pharmacie de platon من كتاب la dissemination ترجمة كاظم جهاد أيضاً ١٩٨٨. وتحتل هذه الددراسة مكانة أساسية فى العمل الفكرى للفيلسوف الفرنسى. وهى عمل عنى، منذ صفحاته الأولى، بتفكيك الفكر الغربى، منذ

الميتافيزيقا اليونانية التى تشكل لهذا الفكر أصله وأساسه، حتى أعمال المعاصرين: تفكيك يستند إلى محاور متنوعة ويستهدف، من هذا الفكر، كما يقول مترجمه مداميك عديدة. وفى أولها التصور الغربى للكتابة، وللهامش، هذا التصور الذى ينظر إلى الكتابة كممارسة هامشية، وثانوية، بالقياس إلى الكلام فى الدراسة المترجمة ههنا، يرينا دريدا أن الفلسفة ليست مؤكدة الانفصال عن نقيضها المزعوم، المتمثل فى السفسطائية، ولا الجدل عن الخطابة أو الكتابة. ثمة تقنيات وأوليات مشتركة بين جميع الأطراف.

وفى حركة أخرى، يرينا دريدا كما يواصل مترجمه أن الفصل نفسه الذى تتوهم الميتافيزيقا إمكان إقامته بين الكلام وبين المكتوب، هو نفسه إشكالى؛ فالكلام، هو نفسه كتابة، وذلك بمجرد أن يقبل (وهذا هو شرط معقوليته أو "أدائيته") بالتقطيع والفواصل وبنحو معين، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، يرينا دريدا أن الميتافيزيقا نفسها، وسقراط نفسه، غالباً ما يرجعان إلى استخدام مجازى لمفردة الكتابة، بها يسميان الكتابة الإلهية المنقوشة فى القلوب.

وقد أثارت هذه الترجمة اهتمام المثقفون العرب حيث كتب حسن الشامى تعليقاً عليها تحت عنوان صيدلية أفلاطون لجاك دريدا إلى العربية، الكتابة يصنعها الأبناء يتامى الكلام المتعالى، جريدة الحياة لندن ١٩٩٨. كما كتب الياس الياس حنا عن "جاك دريدا فى رحاب كاظم جهاد: الترجمة أو كيف يتجاوز النص حداده" اليوم السابع، نيقوسيا أبريل ١٩٨٩. وكتب حامد الهادى عن "لامعنى للجسد: الفلسفة الأفلاطونية والجسد الدريدى" كتابات معاصرة سبتمبر – أكتوبر ١٩٩٥.

٣ – مواقع positions ترجمة فريد الزاهى ١٩٩٢ ووالذى يعلل لنا ترجمته لـ Positions بمواقع، قائلاً: لأنها تحيل إلى وتلح على فضائية الكتابة والهامش، التباعد الفاصل وأيضاً إمكانية الحركة داخل فضاء الإستراتيجية التفكيكية لمشروع دريدا "أن تساؤلات دريدا تبدأ دائماً من موقع الهامش أو مما يُعدُّ كذلك. لتجعل منه موقفاً ممكناً للكتابة وفضاء فعليا للنص والتفكيك ، وبهذا المعنى فإن الحوارات التى يتضمنها هذا الكتاب تقترح نفسها كهوامش تطرح قضايا ونصوص هئ بدورها جاءت لتكون هوامش على نصوص أخرى. ان هذه السلسلة المحكمة الترابط تمكن الهامش أن يكون منغرساً فى صلب القضايا السياسية التى ينهض عليها الفكر فى الغرب، ونصاً متداخلاً مع إشكال كتابته".

٤ – أطياف ماركس ترجمة منذر العياشي بيروت ١٩٩٥ وأصل هذا الكتاب محاضرة ألقيت خلال جلستين، في ٢٢ و٢٣ أبريل ١٩٩٣، في جامعة كاليفورنيا. ولقد افتتحت هذه المحاضرة حينئذ مؤتمراً دولياً نظمه Bernard Magnus وStephen Cullenberg بعنوان "لاعب وغامض"، "إلى أين ستذهب الماركسية؟". إن "دريدا" في هذا الكتاب كما يقول العياشي في مقدمته: لم يترك للآخر مجالاً لكي يجيب عن نفسه بنفسه. فديريدا أولاً وآخر أوروبي يعيش في صراع مع التقاليد الأوربية، على أساس أنه منها ومغاير لها، ولقد يكون في هذا هو الآخر وجهاً من وجوه قناع الموت الأوربي!

وقد كتب محمد البنكي عن "أطياف ماركس في ترجمة إلى العربية "جريدة الأيام، البحرين مارس ١٩٩٥. وأصدر نديم نجدى كتاباً بعنوان "بيان الأطياف أما وقد مات ماركس دريدا مازال حيا بيروت ١٩٩٩ حيث يتناول: أطياف ماركس برسم دريدا، تفكيكية دريدا تستجيب لنداء ماركس، دريدا يجعل من شبح هاملت مسرحاً للبيان الشيوعي، وكتب هشام غصيب: العولمة والهوية تفكيك الوهم على طريقة ماركس وليس على طريقة دريدا، جريدة الزمان، لندن ٢٠٠٠.

٥ – ما الذى حدث في حدث ١١ سبتمبر والذى صدرن ترجمته العربية قبل نشره بالفرنسية. المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

٦ – حمى الأرشيف الفرويدى Archive Fever (Mal de archive: A Freudian tmpression) ترجمة عدنان حسن ٢٠٠٣. وهو بالأصل محاضرة ألقيت في ٥ حزيران من عام ١٩٩٤ في لندن أثناء مؤتمر دولي تحت عنوان: "الذاكرة: مسألة الأرشيف". وعقد تحت رعاية الجمعية الدولية لتاريخ الطب والتحليل النفسي، ومتحف فرويد ومعهد كورتولد للفن. أما العنوان الأصلي لهذه المحاضرة فهو: مفهوم الأرشيف: انطباع فرويد.

٧ – أحادية لغة الآخر Monolingualism o f the other ترجمة عثمان الجبالي المثلوثي عن الإنجليزية في ليبيا ٢٠٠٤. وكان شربل داغر كتب عن أحادية لغة الآخر: دريدا يدافع عن التخالط والتلوث، إلا في لغة يعتبرها وعداً مستمراً الحياة يناير ١٩٩٧.

٨ – انفعالات passion ترجمة عزيز توما تقديم إبراهيم محمود، سوريا ٢٠٠٥.

٩ – "الصوت والظاهرة la voix et la phénoméne مدخل إلى مسألة العلامة فى فينومينولوجيا هوسرل" ترجمة وتقديم فتحى انقزو بيروت ٢٠٠٥. تنتمى هذه الدراسة إلى المناظرة مع هوسرل ومع الإرث الفينومينولوجى فى مفاصله الإشكالية الكبرى، التى هى فى الوقت نفسه مواضع فلسفية لهذه المناظرة، التى شغلت ما يزيد على العقد الأول تقريباً من فكر دريدا، وهى كما يقول المترجم فى تقديمه أقرب ما تكون إلى سنوات التعلم الفلسفى مسألة النشأة والتكوين فى السنوات، غير أن معاصرتها لنصوص أخرى ذات أهمية فى ابتناء الإشكالية الفلسفية لصاحبها جعلتها وكأنها فى القاعدة الخلفية لهذه الإشكالية. وفى الحقيقة – يضيف انفزو – فإن مشروع نقد الميتافيزيقا بواسطة استعادة مسألة الكتابة ووضعها الفلسفى عند دريدا إنما هو مشتبك اشتباكا حميماً بتأويل البنية الميتافيزيقية لفينومينولوجيا هوسرل. حاز هذا الكتاب أهمية عظمى جعلته أساساً لسياق تأويلى مهم فى السنوات المتأخرة ولاسيما فى قراءة دريدا من خلال المناظرة مع فينومينولوجيا هوسرل(*).

١٠ – فى علم الكتابة De la grammatoleg وهو الكتاب العمدة فى التفكيك ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة ٢٠٠٥. يقدم دريدا فى هذا العمل نموذجاً لمنهجه فى قراءة النصوص واستراتيجية التفكيكية، حيث يفكك نص جان جاك روسو "رسالة فى أصل اللغات". وفيه يظهر التفكيك استراتيجية فى القراءة. ويتحدث مغيث فى مقدمة ترجمته للعمل، عن مفهوم النص عند دريدا، انطلاقاً من عبارة دريدا "لا يوجد ما هو خارج النص" نقضاً لفكرة أن السياق الخارجى يمثل ضمانة تكشف لنا حقيقة النص، فالصلات بين الكلمات والمفاهيم والأشياء والحقيقة والإحالة ليست مكفولة على الاطلاق بواسطة سياق ما ورائى أو خطاب ما ورائى". لا يتعلق الأمر فيما يرى مغيث بإهمال ما هو خارج النص أو إنكار دوره، فهو ليس شيئا يمكن إزاحته والاكتفاء بتفسير النصوص فى حد ذاتها. فكل ما هو خارج النص متضمن

(*) وقد شغل معظم فلاسفة ما بعد بالفينومينولوجيا وقدموا حولها دراسات متعددة، كما يظهر لـــدى ملهمهم إيمانويل ليفنياس الذى قدمها للغة الفرنسية والذى تأثر به دريداً كثيراً وكذلك ليوتار وقد ترجمت دراسته للعربية.

داخله إلى لدرجة التى يتطابق فيها النص والسياق. فالنص لدى دريدا يتضمن البنى التى يقال عنها واقعية.

ب – دراسات دريدا:

١ – ما الشعر؟ ترجمة محمد بينس، جريدة الحياة لندن يوليو ١٩٧٥.

٢ – الاختلاف المرجئ ترجمة هدى شكرى عياد، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد السادس، إبريل – يونيو ١٩٨٦ وهى نص المحاضرة التى ألقاها دريدا فى الجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت فى مجلتها يوليو – سبتمبر ١٩٦٨ وقد نقلت عن الترجمة الإنجليزية التى قام بها ب. إليون.

٣ – الكوجيتو وتاريخ الجنون، ترجمة الصديق بوعلام، الفكر العربى المعاصر، بيروت نوفمبر – ديسمبر ١٩٨٨.

٤ – البنية، العلامة، اللعب، ولها عدة ترجمات، الأولى ترجمة محمد البكرى، مجلة الثقافة الجديدة العدد ١٠، ١١ عام ١٩٧٨ وثانية لمحمد بولعيش، مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع يناير ١٩٨٧. والترجمة ثالثة قدمها جابر عصفور، مجلة فصول القاهرة العدد ٤ المجلد الحادى عشر ١٩٩٣. وقد كتب عصفور عن "حضور التفكيك" بجريدة الحياة ديسمبر ١٩٩٩ وانتشار دريدا، بنفس الجريدة مارس ٢٠٠٠.

٥ – توقع، حدث، سياق، وهو عمل يجمع بين محاضرة دريدا عن التواصل ورد جون سيرل عليها وجواب دريدا، ترجمة مجلة العرب والفكر العالمى، العدد العاشر، ١٩٩٠، ص٨٢-١٠١.

٦ – أفكار حول جهنم: وهى فصلان من كتاب دريدا التجربة الحد ترجمها جورج أبى صالح، مجلة العرب والفكر العالمى بيروت العدد ١٢ خريف ١٩٩٢.

٧ – الاختلاف (ال د إ) خ (ت) لـ (١) ف ترجمة الحسين سحبان، مجلة الحكمة، المغرب ١٩٩٢.

٨ – العالم غير مناسب: قراءة لغياب ألتوسير ترجمة بختى بن عودة مجلة كتابات معاصرة العدد ١٩ المجلد الخامس أغسطس – سبتمبر ١٩٩٣. وقد كتب بختى

عدة دراسات عن دريدا مثل: كيف نقرأ دريدا؟ "احتراق الرفات" نموذجاً، مجلة مدرارات، تونس، العدد ٥، ٦ ، ١٩٩٧. وقد أشار إلى جهوده فى نقل دريدا والتفكيكية إلى العربية، عدد غير قليل من الباحثين العرب وسنخصص للحديث عنه فقرة لاحقة.

٩ - المهماز وأساليب نيتشه: المرأة أشرعة فراشة ضخمة، ترجمة عبد العزيز عرفه فبراير / مارس ١٩٩٦. وله أيضاً عدة دراسات وحوارات مع دريدا. وسوف نتوسع فى تناول أعماله بعد ذلك.

١٠ - الوجود المكتوب: الدال المقرؤ فى غيابه ترجمة كثير أدريس - عز الدين الخطابى. بيروت ١٩٩٦. ونقلاً أيضاً كتاب سارة كوفمان وروجى لابورت عن دريدا وترجم الخطابى عدة أعمال أخرى لدريدا وعنه منها؛ أبراج بابل أو الترجمة كقضية فلسفية، وفلسفة دريدا والتحليل النصى للفيلم فى كتابه حوار الفلسفة والسينما، الدار البيضاء ٢٠٠٦.

١١ - الفكر الفرنسي وأشكال الخلخلة عبد السلام بنعبد العالى، فكر ونقد ١٩٩٧. وله دراسات متعددة حول دريدا والتفكيك والاختلاف كما سيأتى بعد.

١٢ - التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة وهى محاضرة ألقيت فى ندوة دريدا بالقاهرة ٢٠٠٠ ونشرت في العدد ١٢ من مجلة أوراق فلسفية.

١٣- ملف يتضمن عدة دراسات وحوارات مع جاك دريدا قدمته مجلة إبداع القاهرة، عدد فبراير - مارس ٢٠٠٠ وأعيد نشره في العدد ١٢ من أوراق فلسفية ويضم الدراسات التالية: إلى موميا "أبو جمال"، وقد سبق أن كتب وضاح شرارة فى جريدة الحياة بلندن عن جاك دريدا محامياً عن موميا أبو جمال وخطيباً ساخراً" سبتمبر ١٩٩٠ ، والأيمان والمعرفة مصدرا الدين"، "اليسار هو الرغبة فى تأكيد المستقبل" وقد ترجمت كامليا صبحى هذه الدراسات وعفوا أنا لم أقل ذلك بالضبط "حوار من ترجمة مايسة زكى، وبالإضافة إلى هذه الترجمات هناك عدة دراسات أخرى لمحمد على الكردى ومجدى عبد الحافظ نشرت بنفس العدد. وأعيد نشرها ثانية فى أوراق فلسفية.

١٤ - وكأن نهاية العمل كانت فى أصل العالم، نص المحاضرة التى ألقاها

دريدا في المجلس الأعلى للثقافة بمصر فبراير ٢٠٠٠ ترجمة أنور مغيث ومنى طلبه مجلة الكرمل، رام الله فلسطين العدد ٦٥ خريف ٢٠٠٠.

١٥ – جاك دريدا وجياني فاتيمو: الدين في عالمنا La Religion Séminare de dapri 1996، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني دار توبقال للنشر، المغرب ٢٠٠٤. يتساءل دريدا في دراسته في هذا العمل عن كيف "نتحدث في الدين"؟ عن الدين؟ بالأخص عن الدين اليوم؟ كيف يستقيم لنا، أن نتجرأ على الخوض فيه بالمفرد، دون أن يتملكنا خوف أو تهز كياننا رعشة؟ من ذا الذي قد تحمله وقاحته على الزعم بأن هذا موضوع جديد للتعيين في نفس الآن؟ بل من ذا الذي يدعي أنه قادر على تدبيج شذرات حكمية تحيط به إحاطة تامة؟ وحتى نبث في أنفسنا الشجاعة والكبرياء اللازمين أو الهدوء الضروري، ربما كان علينا أن نتظاهر لحظة بتجريد ذهننا من جميع الأشياء أو من معظمها؛ لنقل إننا نتقصد نوعاً معيناً من التجريد.

١٦ – أبراج بابل أو الترجمة كقضية فلسفية ترجمة عز الدين الخطابي في كتاب "الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية". الدار البيضاء ٢٠٠٤. يناقش دريدا في هذه الدراسة مسألة إلى حد يمكن للغات أن تتواصل فيما بينها. فمن خلال تفكيكه لأسطورة "بابل" وعلاقتها ببلبلة الألسن، وعبر قراءته النافذة لأعمال والتر بنيامين حول الترجمة وخصوصاً نصه الشهير: "مهمة المترجم"، يثير دريدا قضايا هي من صميم اهتماماته الفكرية، قضايا تؤثثها مفاهيم الأصل والنسخة واسم العلم والتوقيع والبذرة والغشاء والاستعارة والحقيقة والحرف والمعنى إلخ..

ج – المناظـــــــرات

١ – مناظرة سورل – دريدا التفكيك أو اللغة في مختلف وضيعاتها ترجمة مصطفى حنفي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد التاسع.

٢ – الغفران مناظرة بين جاك دريدا وإدجار موران، مجلة الكرمل الفلسطينية، العدد ٦٧ ربيع ٢٠٠١.

د – الحـــــوارات

– هل توجد لغة فلسفية: مقابلة مع دريدا ترجمة كاظم جهاد. جاك دريدا، مجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس ١٩٨٩.

– لقاء مع الفيلسوف دريدا عبد العزيز عرفه، فى كتاب الدال والاستبدال، بيروت ١٩٩٣.

– حوار دريدا مع ديكامب ترجمة معجب الزهرانى، مجلة النص الجديد، أبريل ١٩٩٦.

– اليسار هو الرغبة فى تأكيد المستقبل حوار مع توماس أ شوير ترجمة كامليا صبحى، مجلة إبداع ٢٠٠٠.

– عفواً أنا لم أقل ذلك بالضبط حوار مع بول برينان مايسة زكى، مجلة إبداع، مارس ٢٠٠٠.

– الإمضاء واسم الآخر ، يجب أن يسهر جنون ما على الفكر، حوار مع فرانسوا أوالد ترجمة محمد ميلاد مجلة كتابات معاصرة ١٩٩٥ وأعيد نشره فى كتاب مسارات فلسفية، دار الحوار، سوريا ٢٠٠٤.

– آخر حوار مع جاك دريدا: "أننى فى حرب على نفسى" مع جون بيرنيوم ص١١١–١٤٠. يرد دريدا فى هذا الحوار على محاوره حين يسأله: غالباً ما تجد صعوبة فى أن تقول "نحن" – "نحن الفلاسفة" أو "نحن اليهود" على سبيل المثال. لكن بقدر ما تنتشر الفوضى العالمية الجديدة، يقل تحفظك شيئاً فشيئاً للقول: "نحن الأوروبيون". يجيب دريدا بقوله:

أولاً إننى أجد صعوبة بالفعل فى أن أقول "نحن"، لكن يعرض لى قول ذلك. ورغم كل المسائل التى تعذبنى فى هذا الشأن، بدءاً بالسياسة الكارثية التى تمارسها إسرائيل – وتمارسها صهيونية معينة (ذلك أن إسرائيل لا تمثل فى نظرى الديانة اليهودية بقدر ما تمثل الشتات اليهودي وهى لا تمثل الصهيونية العالمية أو الأصلية التى كانت متعددة ومتناقضة؛ فثمة من جهة أخرى كذلك سلفيون مسيحيون يزعمون

أنهم صهاينة أصليون في الولايات المتحدة الأمريكية. وقوة مجموعاتهم اللوبية مؤثرة أكثر من التجمع اليهودي الأمريكي دون الحديث عن التجمع السعودي حسب التوجه المشترك للسياسة الأمريكية – الإسرائيلية)–، وإذن رغم ذلك كله ورغم العديد من المشكلات الأخرى التى لدى مع "يهوديتى" فإننى لن أنكرها مطلقاً.

ويضيف، ثم إننى منذ بداية عملى، أى عملى المتعلق بـــ "التفكيك" بالأخص ظللت محافظاً إلى أبعد حد على حسى النقدي بالنسبة إلى المركزية الأوروبية. [لا يمنع] اليوم أوروبا وهى أوروبا جديدة لكن بنفس الذاكرة – فى الوضعية الجيوسياسية التى هى وضعيتنا – من إمكانية أن تتوحد (وتلك رغبتى على أية حال) فى آن واحد ضد سياسة الهيمنة الأمريكية. وضد تيوقراطية عربية – إسلامية دون (أنوار) ودون مستقبل سياسى (لكن علينا ألا نهمل التناقضات والتباينات بين هاتين المجموعتين، ولنتحالف مع أولئك الذين يقاومون فى الداخل هاتين الكتلتين). تجد أوروبا نفسها خاضعة لأمر الاضطلاع بمسؤولية جديدة. إننى لا أتحدث عن المجموعة الأوروبية مثلما هى موجودة أو تتشكل ملامحها من خلال أغلبيتها الحالية (ليبرالية جديدة) وتتهددها افتراضياً الكثير من الحروب الداخلية، بل إننى أتحدث عن أوروبا مستقبلية وهى بصدد البحث عن نفسها، فى أوروبا ("الجغرافية") وخارجها.

– حول مفهوم التفكيك: إجابة طويلة قدمها دريدا فى ٣٠ يونيه ١٩٩٢ فى حوار لم ينشر مع روجيه – بول دروا. يقول: لا يجب أن نفهم هذه العبارة "تفكيك" بالمعنى الذى يفيد الانحلال أو الهدم بل تحليل البنى المترسبة التى تشكل العنصر الخطابى أو الخطابية الفلسفية التى نفكر داخلها. ويمر ذلك عبر اللغة وعبر الثقافة الغربية وعبر مجموع الأشياء التى تحدد انتماءنا إلى هذا التاريخ للفلسفة.

– دروس جاك دريدا، حوار مع فرانز – أوليفييه جيسبر لوبون le point العدد ١٦٧٤ ، ١٤ أكتوبر ٢٠٠٤. ونتوقف عند إجابته على سؤالين، الأول حول لماذا أصيبت الجزائر إلى هذا الحد بما يمكن أن نسميه بالمصيبة العربية. قال إن الاستعمار يفسر المأساة الجزائرية فى معظمها. فعندما قررت البلاد أن تتحرر، وجدت نموذجها فى الدولة – القومية الأوروبية الحديثة، مع الأسلمة كإضافة. أى فى المحافظة على القديم فى الجملة. وهو ما يفسر الارتداد الذى حصل، وهو ارتداد اقتصادى –

أيديولوجي وديني. والثاني بوصفك فرنسياً من الجزائر، هل كنت مناصراً لاستقلالها؟ وأجاب كنت أتفهم طموحات الجزائريين وكنت في الوقت نفسه أتمنى أن توجد منظمة سياسية تتيح للفرنسيين – الجزائريين البقاء.

– مسيرة جاك دريدا، بقلم ميشيل ليس، ماجزين ليترير العدد ٤٣ أبريل ٢٠٠٤. وقد نشرت هذه الحوارارت في كتاب "حوارات ونصوص ترجمة محمد ميلاد، دار حوار ٢٠٠٦.

– ثلاثة نصوص جديدة لجاك دريدا، ترجمة هشام مليوى، مجلة الكلمة، بيروت العدد ٤٥، خريف ٢٠٠٤ وتتضمن هذه النصوص حوارين لدريدا، الأول ما معنى التفكيك، الذي أشرنا إليه سابقاً والثاني حوار مع جوفانا بواردوري حول مفهوم الإرهاب نشر في جريدة le monde diplomatique فبراير ٢٠٠٤ والنص الثالث بعنوان هل للدول المارقة وجود؟ مبررات الأكثر قوة.

٣ – ترجمات عن دريدا :

أ – الكتب

١ – سارة كوفمان وروجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر – ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١. يرى المترجمان أن اقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو المريح، ولكنه مع ذلك يخلق لفاتحه متعة خاصة. ويجيبا لماذا دريدا؟ لأنه المفكر الذي قام بكل جراءة بمساءلة ونقد الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي، وبالخصوص نقد مركزية العقل الغربي. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد بذلك هدم الميتافيزيقا. ويريا أن مشكلة نصوص دريدا إنها لم تجد الاهتمام الذي يستحقه في ثقافتنا العربية [وهو أمر تغير الآن]، وهذا هو الأمر الذي أدى إلى وجود فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التي يمكن أن تقابل مفاهيم دريدا.

٢ – كريستوفر نوريس: التفكيكية: النظرية والتطبيق صبري محمد حسن ١٩٨٩. وهناك ترجمة ثانية قام بها رعد عبد الجليل جواد ، الذي نشر جزاء منها في

مجلة "الثقافة الأجنبية العراقية" وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ١٩٩٢. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد فى دراستها "التفكيك النظرية والتطبيق"، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة ١٩٨٤، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمد أبو زيد فى درساته "التفكيك: دراسة فى المفهومات" المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، سبتمبر ١٩٩١.

٣ – بيير زيما: التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة اسامه الحاج بيروت ١٩٩٦.

٤ – مجموعة مؤلفين: لغات وتفكيكات لقاء الرباط مع دريدا ترجمة عبد الكبير الشرقاوى ١٩٩٨.

٥ – جيف كولينز – بيل مايبلين : أقدم لك دريدا ترجمة حمدى الجابرى مراجعة أمام عبد الفتاح أمام.. ٢٠٠٥.

ب – الدراسات المترجمة عن دريدا:

١ – وليم راى: المعنى الأدبى من الظاهراتية إلى التفكيكية ترجمة يوئيل يوسف عزيز، بغداد ١٩٨٧. وكتب نادر كاظم عنها فى جريدة الأيام ٥ فبراير ١٩٨٨.

٢ – تيرى ايجلتون: ما بعد البنيوية فى كتابه مقدمة فى نظرية الأدب ترجمة أحمد حسان القاهرة ١٩٩١. يعرض ايجلتون لآراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقى بقدر ما يحاول الإفلات منه، لكنك لو فحصت تلك المبادئ عن قرب لوجدتها تقبل التفكيك على الدوام، والتفكيك هو الاسم الذى يطلق على العملية النقدية التى يمكن بها تدمير تلك التعارضات تدميراً جزئياً، أو التى يمكن بها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئياً.

٣ – ايين رايت: التأريخ وعلم التفسير (التفسيرية) والتفكيكية، فى النقد والنظرية النقدية، ترجمة عبد الرحمن محمد رضا، دار الشئون الثقافية، بغداد ١٩٩٠.

٤ – ديدى كوهين: دريدا أو تدريس الفلسفة ترجمة اسمهان آيت باعلى، مجلة اختلاف، المغرب العدد الثانى ١٩٩١ نقلاً عن مجازين ليتريرالعدد ٢٨٦ مارس ١٩٩١.

٥ – هابرماس: المزاودة على فلسفة الأصل المتزامن: نقد ديريدا للتمركز على

الكتابة الصوتية، الفصل السابع من القول الفلسفي للحداثة ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية – دمشق ١٩٩٥.

٦ – جون مرفي: بلاغة تحلل الفطرة السليمة ، ترجمة أحمد رضا ناصر، مجلة ديوجين، النسخة العربية العدد ٧٢.

٧ – والتر ج اونج: النصين والتفكيكيين في كتابه الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا، عالم المعرفة الكويت ١٩٩٤. كتب والتر.د. أونج في الفصل السابع من كتابه موضحاً أن روسو كان نقطة مفضلة لدى النصيين وقد أدار دريدا حواراً مطولاً معه وينتقد أونج النصيون الذين لم يزودونا بأي وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة، ويرى أن عمل التفكيكيين يكتسب جاذبيته جزئياً من كتابية لا تطيل التأمل ولا تطبق النقد.

٨ – جوناثان كلر: جاك دريدا في كتاب: البنيوية وما بعدها. عالم المعرفة الكويت ١٩٩٦.

٩ – كنث سوبر: الماركسية والتفكيكية، ضمن كتاب ما بعد الماركسية ترجمة فالح عبد الجبار ١٩٩٨.

١٠ – ماك ليلا: جاك دريدا نقد سياسة الفرنسية، مجلة أبواب، بيروت ١٩٩٨.

١١ – جاتيريا سبيفاك: للجراماتولوجي "مدخل إلى الجراماتولوجية". وأيضاً

١٢ – كريستوفر نوريس: نيتشه ، فرويد وليفيناس أخلاقيات التفكيك. وأيضاً "الفلسفة والأدب" ترجمة حسام نايل في كتاب "صور دريدا" القاهرة ٢٠٠٤ وله أيضاً "البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية" يحتوى في القسم الثالث بالإضافة إلى الدراستين السابقتين على ترجمتين الأولى لجوناثان كلر "التفكيكية (١) والثانية لريتشارد رورتى التفكيكية (٢) عمان الأردن ٢٠٠٦.

١٣ – اليزابيث رودينسكو: دريدا التحليل النفسي يقاوم، ترجمة كاميليا صبحى، مجلة إبداع مارس ٢٠٠٠.

١٤ – هيوسلفرمان نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكيكة، ترجمة حسن ناظم

وعلى حاكم صالح، بيروت ٢٠٠٢.

١٥ – جيمس وليامز : ليوتار والتفكيك ص٢١٩-٢٢٤ من كتابه ، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة ترجمة إيمان عبد العزيز، القاهرة ٢٠٠٣.

١٦ – جان جراندان: ماهية التفكيك عند دريدا من كتابه: المنعرج الهيرمينوطيقى للفينومينولوجيا ترجمة عمر مهيبل وهى محاضرة ألقيت فى ٢٧ سبتمبر ١٩٩٧ فى افتتاح ملتقى حول الهيرمينوطيقا والتفكيك الذى نظمته جامعة براج ونشر فى مجلة أرشيف الفلسفة العدد ٦٢ عام ١٩٩٩.

١٧ – دايان إيلام: النسوية والتفكيكية ترجمة شعبان مكاوى فى كتاب "القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية" القاهرة ٢٠٠٥ وهى دراسته تناقش صيغة ارتباط كل منهما التى تتخذ أشكال متعددة. و كان هذا الارتباط موضع شك فى البداية. وكما يقول دريدا: "التفكيكية بكل تأكيد ليست نسوية الاتجاه .. فلو أن ثمة شيئاً يتوجب على التفكيكية البعد عنه فإنه النسوية". وهناك عدد من النسويات قد حاولن أيضاً أن يدفعن بالتفكيكية بعيداً عن النسوية، وأن اختلفت الأسباب، فالتفكيكية من وجهة نظر النسوية لا تأخذ الاختلاف الجنسى بجدية وأنها تختزل العالم فى اللغة وليس بمقدروها أن تقدم أساساً مناسباً للفعل السياسى، ومع هذا فإن النظريتين لا تزالان قادرتين على بناء تحالف يواجه قضايا الاختلاف الجنسى، ويدرس علاقة اللغةُ بالمادة ويشجع العمل السياسى.

١٨ – مارى فرانسو جرانج: فلسفة دريدا والتحليل النصى للفيلم ترجمة عز الدين الخطابى، فى حوار الفلسفة، والسينما منشورات عالم التربية الدار البيضاء ٢٠٠٦.

٤ – أعمال عربية عن دريدا:

أ – الكتب :

١ – عادل عبدالله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل. ١٩٩٧.

٢ – عبد العزيز حموده: المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، أبريل ١٩٩٨، وقد أشعل هذا العمل معركة نقدية بين صاحبة وصاحب

"المرايا المتقابلة" راجع تفاصيلها في محمد البنكي : دريدا عربياً.

٣ – نديم نجدى: بيان الأطياف أما وقد مات ماركس ديريدا مازال حياً ١٩٩٩.

٤ – د. أمنية غصن: جاك دريدا: في العقل والكتابة والختان دمشق ٢٠٠٢.

٥ – محمد البنكي: دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

ب – الدراسات:

تحيرنا فى صياغة هذه الفقرة ومكانها هل توضع بين الدراسات العربية المختلفة حول دريدا من دراسات أكاديمية أو مقالات بالمجلات الثقافية وبعضها كتابات صحفية سريعة قد يكون من الأفضل ذكرها فى الهامش وبين الاكتفاء بتناول بعض الدراسات التي قدمها الباحثين ذوي الاهتمام بدريدا ووضع البعض الآخر بالهامش وفضلنا الخيار الثاني[11].

١ – أحمد أبو زيد: جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب، مجلة العربي، الكويت ١٩٨٣ وكتب ثانية عن التفكيك، تحليل مفهومات بمجلة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة والتي تمثل أحد فصول كتابه البنائية، الصادر عن نفس المركز.

٢ – وقدم عمر مهيبل في دراسته "البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر" فصلاً بعنوان "نحو استراتيجية جديدة للتفكيك عند جاك دريدا" ١٩٨٦ يعد من أوائل الدراسات التي قدمت بالعربية. والعمل فى الأصل أطروحة ماجستير نوقشت في دمشق ١٩٨٦. ودريدا عنده يمثل الرعيل الثاني من البنيويين يتتبع منهجهم وينتقدهم في آن واحد. ويبين مهيبل صعوبات تصنيف دريدا بين البنيويين ويعرض لمؤلفاته موضحاً صعوبة مصطلحاته وصعوبة نقلها إلى العربية. ويعرض لنقده لهوسرل، ولميشيل فوكو، خاصة في مقاله "الكوجيتو وتاريخ الجنون". ويترجم عنوان كتاب دريدا "L'ecriture et La difference" بـــ "الكتابة والفارق" ثم يعرض لنظريته في الكتابة. فدريدا ينطلق من مسلمة هي أن مفهوم الكتابة يتجاوز مفهوم اللغة ويتضمنه. ويختتم بتقييم عام، حيث يرى أن دريدا من أكبر البنيويين. كما قدم مهيبل عدة دراسات حول التفكيك عند بختي بن عودة

وعلاقته بدريدا "حول الهوية والاختلاف فى الخطاب الجزائرى المعاصر" بختى بن عودة نموذجاً بيروت ١٩٩٨.

٣ - بختى عودة: موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا، كتابات معاصرة سبتمبر ١٩٩٢ وأيضاً كيف نقرأ دريدا؟ "احتراق الرفات" نموذجاً، مجلة مدارات تونس ١٩٩٥. وترجمته التى أشرنا إليها لجاك دريدا: العالم غير مناسب: قراءة لغياب التوسير، وله دراسات أخرى سنعرض لها.

٤ - عبد العزيز عرفه "دريدا والاختلاف" دراسات عربية ١٩٨٨، "جاك دريدا أسلوب وكتابة، نواقيس المختلف" كتابات معاصرة أكتوبر ١٩٩٥ وله أيضاً "دريدا فى سطور: موجز لتفكيكية الاختلاف" وكلاهما نشر فى كتابات معاصرة أكتوبر ١٩٩٥. وترجم لدريدا "المهماز أساليب نيتشه: المرأة أشرعة فراشة ضخمة" كتابات معاصرة مارس ١٩٩٦.

٥ - نور الدين أفايه: جسد دريدا وتفكيك أدوات النقد، جريدة الحياة ، العدد ١٣١١٣ . وله عدد من الأعمال حول مفهوم الاختلاف عند عبد الكبير الخطيبى وترجم له عدد من الدراسات.

٦ - وكتب محمد على الكردى عن جاك دريدا وقضية الابتكار، أخبار الأدب مارس ١٩٩٦ ثم قدم فى كتابه "من الوجودية الى التفكيكية: دراسات فى الفكر الفلسفى المعاصر"، دراستين حول دريدا هما : " الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا"، والتى أعاد نشرها فى كتاب من الحداثة إلى العولمة، الإسكندرية ٢٠٠١ و" الوظيفة الايديولوجية للصوت : جاك دريدا " ١٩٩٨. كما قدم في العدد الخاص الذي نشرته اوراق فلسفية دراسة بالعربية وأخري بالفرنسية عن دريدا والتفكيك، فالتفكيك كما يفهمه دريدا ومعظم فلسفات الاختلاف هو تقويضى للمنطق الغائي والاستمرارى الذى قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ افلاطون وحتى هيدجر مرورا بهيجل وهوسرل . ان قضية الكتابة ليست عند رائد التفكيكية محض مفهوم او تصور بقدر ما هى عملية اجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره التقويضى للعقلانية الغربية فحسب وانما مجمل الفكر الأوربى الموسوم بالحداثة.

٧ - وقدم محمد البنكي عدد دراسات حول دريدا والتفكيك في جريدة الأيام، البحرين منها: أطياف دريدا في ترجمة إلى العربية مارس ١٩٩٠، احتفاء بـــ "منحة الموت": دريدا بين موت ودين، أبريل ١٩٩٠، "الاختلاف المرجأ منهج الغذامي بوصفه تفكيكاً" مجلة الكلمة البحرين ١٩٩٢، مصطفى ناصف يخاصم جاك دريدا ، الأيام أكتوبر ١٩٩٧. عذابات دريدا في صحبة كمال أبو ديب وعبد العزيز حموده، مايو ١٩٩٨.

٨ - محمد شوقي الزين: التفكيك على هامش المعنى والحضور، مجلة التبين، وهران ٢٠٠٠. والوحدة والتشتت لارويل في مواجهة دريدا، كتابات معاصرة، جاك دريدا وتفكيك النص في كتابه "تأويلات وتفكيكات ، ص٢٠٠٢. وهو يرى في دراسته الأخيرة أن التفكيك الذى يمارسه دريدا لا يعنى الهدم وانما يتضمن ايضا فعل البناء، فهو بالاحرى تفكيك وحدة ثابتة الى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها. فالتفكيك يقتضى التعدد والتشتت بازاحة مركزية توزع المراكز "تأويلات وتفكيكات".

وفي المواجهة بين دريدا ولارويل، يوضح الزين أن الاخير يسعى الى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق وآليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة الى حد المبالغة. ان اختلاف لارويل هو اختلاف واحدى يضع الواحد في صلب قراءته اللافلسفية أما أختلاف دريدا فهو اختلاف تشتيتي يزاوج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع في جغرافية الاختلاف الغربي وفضاء الغيرية او الآخر العبرى.

٩ - عبد السلام بنعبد العالي: تفكيك الميتافيزيقا، الفصل الرابع من أسس الفكر المعاصر أو مجاوزة الميتافيزيقا، وله ترجمات دراسات متعددة أخرى. وسنعرض له في فقرة تالية.

١٠- أسامة خليل: البعد العبراني في فكر جاك دريدا، مجلة أصول، باريس. يعرض في البداية موقف الخروج العبراني في أعمال جاك دريدا موضحاً أولاً الموقف العبراني من التراث الأنطولوجي المسمى باللوغو – فوني الغربي"، الذى يتجلى في منحاه الكتابي الموسوعي الواضح وإحالته إلى هذا الإله الخفى الذى ليس

بوسعه تسميته فيشير نحو بـ"هو" وبـ"يهوه" ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف ، فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهوه الإله الخفي، وإذا كان يهوه هو "الغائب" أو "الغيب" فإن كتابه الأصلي أيضاً يعتوره الغياب الدهرى المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة في وعى دريدا يكشف عنه خليل هي: يهوه الآخر الخفي المختفي، ثم كتابه المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحفوظة في التابوت تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية الكامنة في قرارة وعى دريدا العبرى كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية اللاحقة.

١١- أم الزين بنشيخه: دريدا قارئاً كانط، حيث تناقش ما قدمه دريدا في كتابه "الحقيقة والرسم" ١٩٧٨ من دراسة تفكيكية لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم" وتضع هذه الدراسة ضمن القراءات المتعددة لكانط التي قدمها فالتر بنيامين ، وماكريل R.Makreel ، ويعتمد دريدا على شواهد من "نقد ملكة الحكم" ومن "الدين في حدود العقل". إن هذا الكتاب لم يفعل، وفق تفكيكية دريدا، غير فتح الهوة عميقاً. لكن ماذا فعل التفكيك؟ إنه لم يبق من كتاب كانط غير الكتابة نفسها.

وهناك دراسة لنفس المؤلفة في العدد ١٣٠-١٣١ من مجلة الفكر العربي المعاصر بعنوان راهنية كانط : هل ثمة حداثة دينية تتناول فيها بالبحث والتحليل خاصة في الجزء الأخير دراسة جاك دريدا منبعا الدين في حدود العقل وحده، التي القاها في ملتقى حول الدين في جزيرة كابرى الايطالية ١٩٩٤ حيث نجد كما تقول تفكيكية متكاملة الملامح لكتاب كانط "الدين في حدود العقل وحده" وتنتهى بأن كانط يبدو في تفكيكية دريدا وكأنه لا يفعل إلا صياغة مسيحيته الأصلية فيه في لغة العقل الفلسفي. وهي ضد قراءة دريدا التفكيكية لفلسفة الدين الكانطية والتي تنتهي إلى أن الحداثة هي دينية في معنى كونها نوعًا من التمسيح Christianisation القوى والنسقى للعالم. تدافع عن قراءة أخرى وإيجابية لكانط تبين أنه وقع أسس نوع طريف من الحداثة الدينية".

١٢- عبد المنعم المحجوب: الموت الأول لدريدا. وصلاح الجابرى: في اللغة والوجود بين فوكو ودريدا. وعثمان المثلوثي: فهم دريدا والتفكيكية، العدد ١٥ من مجلة فضاءات الليبية، سبتمبر ٢٠٠٤ بمناسبة وفاة دريدا.

١٣- سامي محمد عبد العال: هذا المسمى بالتفكيك. أوراق فلسفية العدد ١٢ وهى أحد فصول أطروحته للدكتوراه. وهي من الدراسات العميقة وموضوعها "تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، دراسة غير منشورة، جامعة الزقازيق ٢٠٠٤.

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره في الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما قبلها، وازداد الاهتمام بها في التسعينات حيث واكب الكتاب العرب الجدد فلسفة الاختلاف"[١٢]. تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه في التفكيك للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربي الإسلامي أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبي، وعبد السلام بنعبد العالي ومحمد نور الدين افايه، وبختى بن عودة وفتحي التريكي، وعبد العزيز بن عرفه، ومطاع صفدى، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبد الله إبراهيم، وعلى الشرع، وعلي حرب، عبد الله الغذامى، وغيرهم ممن حللوا أعماله وانتقدوا إسهاماته أمثال: حسن حنفي وادوار سعيد وأسامة خليل، وسعد البازعى وعبد الوهاب المسيرى وأمينة غصن.

ثانياً: دريدا وميتافيزيقا الحضور:

وقبل تناول القراءات العربية المختلفة لأعمال دريدا سوف نشير إلى خصائص فلسفته كما أوردها جوناثان كلر، الذى ينظر إلى كتاباته من عدة زوايا ويرى في نصوصه ثلاثة وجوه هي: دريدا الفيلسوف أو قارئ النصوص الفلسفية، الذى أثبت أن التراث الفلسفى الغربى ظل أسير التمركز حول الكلمة logocentrism أو ميتافيزيقا الحضور Metaphysics of presence ، فالنظريات الفلسفية المختلفة ما هي إلا صور لنسق واحد. ويرى أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتخيل "نهاية" الميتافيزيقا فإننا يمكن أن ننتقدها من الداخل، من خلال التفكيك؛ وذلك بمعرفة النسق الذى أقامته وقلب هذا النسق.

ودريدا القارئ والمفسر، الذى غدت قراءاته للعديد من النصوص تحليلات ونماذج تحتذى لنوع جديد من التفسير، حيث مارس دريدا نوعاً مزدوجاً من القراءة أوضح أن هذه النصوص شكلت من عناصر مختلفة لا يمكنها أن تؤدى إلى نسيج

متكامل، بل يزيح الواحد منها الآخر، وهذا النمط في القراءة يظهر في مجال النقد الأدبي. وهو ثالثاً ينتمي إلى مجموعة المفكرين، الذي يمكن وصفهم بما بعد البنيويين، الذين تركزت كتاباتهم على مشكلات اللغة والبنية(١٣).

إن قراءات دريدا تشكل استكشافات لمركزية الكلمة الغربية. وميتافيزيقا الحضور، التي يمكن القول أن هذه النصوص تؤكدها وتزعزعها في آن واحد، هي الميتافيزيقا الوحيدة التي نعرفها، وهي تكمن خلف تفكيرنا كله، وهي تؤدي إلى مفارقات تتحدى تناسقها وتماسكها، ولذا فإنها تتحدى إمكانية تحديد الوجود بوصفه حضوراً. يقول دريدا في الكتابة والاختلاف، أن إطار تاريخ الميتافيزيقا هو تحديد الوجود بوصفه حضور بكل معاني هذه الكلمة. ومن الممكن أن نتبين أن كل الكلمات المتصلة بالأسس أو المركز ظلت تسمي باستمرار ثابت حضور، سواء كانت تسمى مثال eidos أو غاية telos أو جوهر أو وجود أو اليثيا أو التعالي أو الوعي أو الضمير أو الإنسان ...الخ. يواصل دريدا نقد الميتافيزيقا الغربية متابعاً هيدجر صاحب "الوجود والزمان".

عند هيدجر "الميتافيزيقا فكر نسي الوجود، لذا وجب مجاوزاتها" أن هيدجر يعتبر تاريخ الميتافيزيقا في مجمله أفلاطونية، ومشروع المجاوزة بعد هيدجر سيتحول إلى فكر يفكر في تاريخه، فكر يريد تجاوز تاريخه بوصفه متيافيزيقا أو أفلاطونية، يحاول تقويض لغة الميتافيزيقا من خلال تفكيك أهم مفاهيمها وتصوراتها التي تقوم على أزواج متعارضة. ومن داخل هذا الأفق الفكري الهيدجري يظهر دريدا Derrida الذي يرى بدوره أنه لا يمكن الحديث عن التفكيك إلا من داخل لغة الميتافيزيقا وتصورها لمفهوم الكتابة والأزواج المتعارضة، التي يقوم عليها هذا المفهوم. ومن ثم يعتبر عمله التفكيكي ملاحقة لسلطة المعنى.

أن دريدا، كما يرى محمد طواع في كتابه "هيدجر والميتافيزيقا" لا يخرج في مفهومه لهذا الذي نسميه فكراً غربياً، عن تصور هيدجر للميتافيزيقا. وذلك لأنه يربط مفهوم للكتابة بتاريخ الفكر الغربي منذ بدئه مع سقراط، الذي يعتبر لحظة انقلبت معها مجموع القيم حين اعتبر الفكر هو القيمة الحقيقية "للطبيعة الإنسانية". فمنذ هذا العمل

السقراطي ستصبح مسألة المعنى والكتابة هي مسألة الماهية. وستتخذ صيغة السؤال، الذى ظل بحكم الميتافيزيقا، الشكل الصوري التالي: "الشيء – ما هو؟" أى أن لكل شيء ماهية تتميز بالحضور والجوهرية.

يرى دريدا أنه من داخل هذا الإطار الميتافيزيقي، تأسس للفكر الغربي مفهوم ما للكتابة وللغة يقوم على مفهوم الدليل منظوراً إليه في ثنائيته المنشطرة إلى مكونين متباعدين وهما الدال والمدلول. ومن ثمة فجميع هذه الكلمات تقوم على ذلك التصور الذى ينظر إلى المعنى بوصفه أصلا وماهية وحضوراً. وهو تصور ميتافيزيقي تم تكريسه بشكل عميق مع فلاسفة الأزمنة الحديثة. (مطواع ص٢١٨) يرى دريدا، أيضاً، أنه مع التراث الميتافيزيقي، أصبح ينظر إلى المعنى باعتباره حضوراً كأصل، أى انه في البدء يتميز المعنى بوجود أنطلوجي مطلق، وهو الأيدوس: وبهذا تضحى الكتابة مع الميتافيزيقا تعبيراً مادياً، إذ تأتي وأدواتها، كالورق والحروف المرسومة عليه كآثار، لتحفظ ما يتم نسخه من عبث مفعول الزمان وتقيده. فالكتابة بهذا المعنى قيد.

يرى دريدا أنه لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغي أن نجعل مفهوم الكتابة المتداول موضع سؤال، وأن نفكر في ذلك من خلال مجموع النصوص الفكرية وغيرها، أن عمل دريدا التفكيكي كما يذكر مطواع يشكل مساهمة لها تفردها داخل الاستراتيجية العامة لمشروع مجاوزة الميتافيزيقا بصفته مشروعاً لا نهائياً. لقد اتخذ مشروع المجاوزة مع دريدا شكل تفكيك، الأزواج الميتافيزيقية المتعارضة، غير أن الهدف الذى يركز عليه التفكيك هو مفهوم الكتابة الذى تم إرساؤه طيلة تاريخ الميتافيزيقا. ويقيم مشروعه التفكيكي على الفرضية الآتية:

أن مختلف المفاهيم التى نحتت مع الميتافيزيقا تقوم على مفهوم الحضور أو الماهية، بصفتهما الأساس الذى تقوم عليه مسألة المعنى والحقيقة والقول والكتابة. هذا المشروع هو استئناف لعمل هيدجر من حيث اعتقاده أن لا مجاوزة للميتافيزيقا إلا من داخل حوار لا متناه مع النص الميتافيزيقي. إن المنفذ إلى تفكيك الميتافيزيقا بوصفها تاريخاً متمركزاً على العقل والصوت أو من حيث هو تاريخ خطى للمعنى؛ هو مفهوم الكتابة.

يوضح عبد السلام بنعبد العالى في الفصل الذى خصصه لدريدا في كتاب "أسس الفكر المعاصر" معنى تفكيك الميتافيزيقا بقوله: لا يتجاوز التفكيك الميتافيزيقا

بمهاجمتها وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات. فإن ميتافيزيقا الحضور تحاول أن تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق بحضور وهمى. لا إمكان إذن لمجاوزة فعلية للميتافيزيقا إلا بفضح هذا التعلق وإعادة النظر فى مفهوم الحضور هذا، مفهوم الوجود كحضور، ومفهوم الزمان كحاضر. يبين دريدا أن التفكيك ينبغى أن يذهب أبعد من ذلك، ويمتد إلى مفهوم الحضور ذاته، كما يؤكد أن المفهومات الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعى والذات والهوية، ما كان لها أن تكون، لولا أن نمط الحاضر هو الذى حدد المفهوم الميتافيزيقى عن الزمان والكائن. (ص٧٧)

ويضيف "لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغى أن يكون هناك أثر موشوم على النص الميتافيزيقى، يحيلنا إلى حضور آخر أو أى شكل من أشكال الحضور، وإنما إلى نص آخر. وأن وشمة هذا الأثر على النص الميتافيزيقي لا يمكن أن تدرك إلا كمحور للأثر نفسه. وبالرغم من ذلك فإن هذا المحو يخلف أثره فى النص وحينئذ "فإن الحضور بدل أن يكون، كما يعتقد عادة، ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو الأثر. ذلك بالنسبة إلينا هو النص الميتافيزيقى، وتلك هى اللغة التى نتكلمها. وذلك هو الشرط الذى ينبغي توفره لكى تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التى نتكلمها إلى مجاوزتهما". (ص٧٩)

ذلك أن الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص، فلا يتعلق الأمر بالتمييز بين داخل وخارج، والإقامة فى خارج مطلق، وإنما بـــ "اســتراتيجية شــاملة للتفكيك" تتفادى الوقوع فى فخ الثنائيات الميتافيزيقية، وتقيم "داخل" الأفق المغلق لهــذه الثنائيات عاملة على خلخلته.

ويذكر جوناثان كلر أمثلة لإيضاح ما تتضمنه فكرة ميتافيزيقا الحضور. ويبــدأ بالكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر إذن أنا موجود"، حيث مقولة "أنا موجود" – فيما يقــول ديكارت – صحيحة بالضرورة كلما لفظتها أو تصورتها فى عقلى. وفكرتنا الشائعة أن اللحظة الراهنة هى ما هو موجود، فالمستقبل سيوجد والماضى وجد، إلا أن حقيقة كل منهما تعتمد على حضور الحاضر. مثال آخر هو؛ فكرة المعنــى (حــين نتخاطــب)

باعتباره أمراً حاضراً من وعى المتكلم يعبر عنه بعد ذلك بواسطة الرموز والإشارات : المعنى هو ما هو "فى ذهنى" المتكلم فى اللحظة الحاسمة.

أن الواقع يتشكل من سلسلة من الحالات الحاضرة. وهذه الحالات هى الأساس؛ هى المكونات الأساسية المعطاة التى يعتمد عليها تفسيرنا للعالم. هذا الرأى قوى مقنع ولكنه هناك ثمة مشكلة تظل تواجهنا باستمرار فحين نستشهد بهذه الحالات أو لحظات الحضور التى نحسبها أساسية نكتشف أنها تعتمد على غيرها بأشكال مختلفة. ولذا فإنها لا تصلح لأن تكون معطيات بسيطة، لابد للتفسير من أن يقوم عليها. ويذكر لنا جوناثان كلر مفارقة السهم حيث أننا إذا ركزنا على سلسلة من الحالات الحاضرة فى حركة السهم فإننا سنجابه بمفارقة: فالسهم فى مكان معين فى أى لحظة من اللحظات، إنه فى مكان معين دائماً لا يتحرك، ولكن من حقنا أن نصر على أن السهم يتحرك فى كل لحظة من اللحظات بين بداية انطلاقه ونهايتها. وحركة السهم لا تواجهنا أبداً باعتبارها شيئاً بسيطاً وحاضراً يمكن أن يدرك بذاته. إنها دائماً معقدة وتقوم على الاختلاف وتتضمن آثاراً مما هو ليس الآن والآن(١٤).

ليس ثمة شئ يكون حاضراً ببساطة وكل ما نعتبره حاضراً معطى يعتمد لتحديد هويته على اختلافات وعلاقات لا يمكن أن تكون حاضرة. ولكن كون الاختلافات ليست حاضرة لا يعنى أنها غائبة. ويبلغ من تشبع لغتنا بميتافيزيقا الحضور، أنهما لا تعطينا إلا هذا البديل فيما يبدو. إما أن يكون الشئ حاضراً أو أنه غائب. والنقد الدريدى لهذه الميتافيزيقا يتضمن تحديد العناصر والمصطلحات والوظائف التى يصعب تصورها، شأنها فى ذلك شأن "الاختلافات" ضمن هذا الإطار. والتى لا تؤدى عند تباينها إلى بيان فساد ذلك الإطار بل إلى الإشارة إلى حدوده. أن ما هو حاضر هو ذاته معقد يعتمد على سلسلة من الاختلافات.

يحضرنا هذا الشرح الأولى لمفارقات الدلالة ولدور الـ difference لاستقصاءات أخرى فى نظرية اللغة فى قراءة دريدا لكتاب سوسير "دروس فى علم اللغة العام"، وقد شكلت تمييزاته المنهجية أساس الكثير من الفكر النظري البنيوي. ولقد

وجد دريدا في سوسير نقداً قوياً لميتافيزيقا الحضور وما يدعوه دريدا بمركزية الكلمة logocentrism، لكنه وجد فى الوقت نفسه تأكيداً لا مفر منه لهذه المركزية، واتصالاً لا خلاص منه بها.

يبدأ سوسير بتعريف اللغة بأنها نظام من الرموز signs، وإن الرمز لا تحدده صفة جوهرية فيه بل الاختلافات التى تميزه عن سواه من الرموز، وكلما مضى سوسير قدماً فى بحثه هذا ازداد تأكيده أن الرمز وحدة علائقية خالصة، وأن "اللغة ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل اختلافات فقط. وهذا مبدأ يختلف تمام الاختلاف عن مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور. فهو يؤكد من ناحية أنه ليس ثمة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل لأن الاختلافات لا يمكن أن تكون حاضرة. وهو يحدد الهوية من الناحية الثانية من خلال الغياب المعتاد وليس من خلال الحضور، أى أن الهوية، وهى حجر الزاوية فى أى ميتافيزيقا، علائقية خالصة.

إن ما فعله دريدا من إعادة تفكيكية للترتيب هو تدخلات استراتيجية لا تمهد لقيام علم جديد (فالجراماتولوجيا – فيما يقول – هو اسم لسؤال)، بل تمارس كما يقول كلر: ضغطا على نظام من المفاهيم وتخل به لتجعل مسلماته وأوجه قصوره بادية للعيان. وتركز قراءات دريدا فى العادة على مصطلحات لا يوليها الشراح أى أهمية ولكنها تكشف من طريقة عملها المزدوجة عن منطق إشكالي يتجاوز حدود النظام الصريح في النص ويقوضه، ومصطلحات مثل: المكمل Supplément والفارماكون pharmakon و hymen و entame والاختلاف différence وغيرها هى مصطلحات غير ثابتة تعمل على مستويين لا يجعلان التركيب الموحد ممكناً، وبذا فإنها تمكن الباحث من زعزعة الاستراتيجية التى يعتمدها النص وتفضح مسلماته[١٥].

يقول دريدا شارحاً التفكيك فى حواره مع روجيه – بول دروا: كلمة "تفكيك" موجودة مسبقاً فى الفرنسية، لكن استعمالها كان نادراً جداً. وقد استخدمتها أولاً فى ترجمة كلمات معينة، ترجع أولاها إلى هيدجر الذى كان يتحدث عن "الهدم"، والكلمة الثانية ترجع إلى فرويد الذى كان يتحدث عن "الانفصال". لكن بطبيعة الحال، سرعان ما

حاولت أن أبين أن ما أعنيه بكلمة تفكيك نفسها لم يكن ببساطة هيدجريا ولا فرويدياً.

فأنا لا أستطيع أن أحدد ما هو التفكيك بالنسبة لى دون إعادة إخضاع الأشياء إلى سياقها. وقد انخرطت فى مهامى، مستخدماً تلك الكلمة عندما كانت البنيوية مهيمنة، وكان التفكيك مسألة موقف كذلك من البنيوية. وقد حدث ذلك فى فترة طغت فيها علوم اللغة والمرجعية الألسنية. فى تلك الفترة أى فى الستينيات، شرع التفكيك فى تشكله بوصفه لن أقول – مناهضاً للنزعة البنيوية، بل بوصفه على أية حال متميزاً عن البنيوية ومعترضاً على تلك السلطة للغة.

لم أتخل عن كلمة "تفكيك" لأنها تنطوى على ضرورة الذاكرة وإعادة ربط الصلة وتجميع تاريخ الفلسفة الذى نقيم داخله دون أن نفكر مع ذلك فى الخروج من هذا التاريخ. وقد سبق أن ميزت فى وقت مبكر جداً بين الإغلاق Clôture والنهاية fin. يتعلق الأمر بتعيين الإغلاق فى التاريخ، وليس المقصود إغلاق الميتافيزيقا بشكل شامل – لم أعتقد أبداً بوجود ميتافيزيقا، وهذا أيضاً حكم مسبق شائع.. إن فكرة وجود ميتافيزيقا حكم مسبق ميتافيزيقي. وفى هذه الميتافيزيقا يوجد تاريخ وتوجد قطائع. فالحديث عن إغلاق Clôture التاريخ لا يعنى نهايته. فالتفكيك إذن أو التجربة التفكيكية تقف بين الإغلاق والنهاية، ضمن إعادة تأكيد الشأن الفلسفي لكن بوصفها انفتاحاً للسؤال على الفلسفة نفسها.

ومن هذا الجانب، ليس التفكيك فلسفة فحسب أو مجموع أطروحات ولا هو سؤال الوجود l'Etre بالمعنى الذى يذهب إليه هيدجر. كما أنه من زاوية ما، ليس شيئاً. فهو لا يستطيع أن يكون اختصاصاً أو منهجاً. وهو غالباً ما يقدم بوصفه منهجاً أو يتم تحويله إلى منهج مجهز بمجموع قواعد وإجراءات يمكن تدريسها، إلخ.

وسنعرض فى الفقرات القادمة لفلسفة دريدا فى الاختلاف ومنهجه فى التفكيك، وتطبيقاته فى قراءة النصوص فى الفكر العربى المعاصر، وذلك فى عدة فقرة فى الفلسفة، والنقد الأدبى وفى الأخير ملاحظات ختامية، ونبدأ أولاً بالهوية وتفكيك الاختلاف الوحشى عند المفكر المغربى عبد الكبير الخطيبى "أول من انخرط من المفكرين العرب فى تيار فلسفة الاختلاف"[١٦].

ثالثاً: التفكيك والاختلاف فى الفلسفة

تمهيـــــــد:

نتناول فى هذه الفقرة جهود مغاربية متعددة أسهمت بأشكال متنوعة فى درس وممارسة التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى سواء عن طريق ترجمة أعمال دريدا أو توظيف مقولاته أو استخدام منهجه فى تناول القضايا العربية الراهنة. ويأتى فى مقدمة هؤلاء عبد الكبير الخطيبى، الذى يعد بحق رائد من أوائل من عرفوا وقدموا دريدا والدعوة إلى فلسفة التفكيك وفكر الاختلاف. وقد أسهم عدد من المثقفين المغاربة والعرب فى نقل وترجمة أعماله إلى العربية منهم أدونيس ومحمد بينس ومحمد برادة وفريد الزاهى وعز الدين الأدريسى وأستلهم أعماله وتناولها بالبحث والدرس كل من: عبد السلام بنعبد العالى ونور الدين افاية وبختى بن عودة، الذى أسهم كل منهم بالتعريف بالتفكيكية والكتابة عن دريدا وترجمة أعماله.

يناقش على الشرع آراء نقاد الحركة التفكيكية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحداثيين العرب. فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيكيين وهو ما أسموه القراءة التفكيكية، ويعرض فى نفس الوقت آراء خصومهم، ثم يتتبع آراء النقاد التفكيكيين فى كتابات النقاد الحداثيين ابتداء من السبعينات تحت اسم الحداثة.

ويقدم لنا أدونيس باعتباره المبشر بالتفكيكية. لقد ترجم أدونيس بعض نصوص الخطيبى فى النقد المزدوج، واستخدام مصطلح التفكيك فى بداية السبعينات، حيث يرى أن نشوء حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه فى "بيان الحداثة" أكد أن أعظم ما فى الفكر الغربى اليوم هو تفكيك الغرب، وأن هيدجر هو المفكك الأعظم.. وأكد أن على الفكر العربى "الإسلامى" إما إن يقوم بتفكيك ذاته أو لا يكون. والمهم فيما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كما كان المنظر الأول للحداثة العربية أو التفكيكية فإنه كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعياً لمنهجية فى التراث شبيهة بملامح المنهجية التفكيكية وبخاصة فى مسألة التفسير والتأويل ولهذا، ما أنفك يقول ويكرر بأن الحداثة العربية ليست وليدة الغرب بل هى فى كثير من ملامحها وليدة التراث العربى نفسه. ويذكر من الدارسين أو النقاد العرب التى استهوتهم المنهجية التفكيكية وخاضوا

فى قضايا الحداثة خالدة سعيد ويمنى العيد وكمال أبو ديب، ويرى الشرع أن لأدونيس أثراً واضحاً فى هؤلاء النقاد، من حيث نوعية القضايا التى طرحوها، ومن حيث منهجيتهم فى معالجة هذه القضايا، ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكار التى قدمها أبوديب فى المنهجية التفكيكية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة أن دراسة الشرع من الدراسات التى سعت لاستقصاء التفكيك لدى نقاد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدى من التفكيك وإن كان الباحث أرجع بداية التفكيك فى النقد العربى إلى أدونيس فهذا صحيح من وجه وإن كان الخطيبى ، وهو ينتمى للأدب والنقد كما ينتمى للسسيولوجيا والفلسفة هو أول من عرض للتفكيك، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية فى "الاسم العربى الجريح". وعلى هذا سوف نعرض هنا للخطيبى وبنعبد العالى ونور الدين أفايه وبختى بن عودة وأعمالهم المختلفة حول دريدا والتفكيك. ونبدأ بالخطيبى.

أولاً: الهوية وتفكيك "الاختلاف الوحشى"

أ- الخطيبى: النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف.

يعد الخطيبى من أهم مفكرى الاختلاف فى فكرنا المعاصر، ومن أوائل من استخدموا التفكيك منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة فى ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليس فقط لما هو خاف ومجهول وغير مطروق فى فكرنا بل تمتد هذا الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربى، لصورته وصورة الثقافات المخالفة له ، الغربية والصينية، ورغم قلة معرفة القراء العرب به، وندرة تناول المثقفين والكتاب المشارقة لأفكاره، إلا أن كتابات الخطيبى معروفة جيداً ومدروسة من قبل كتاب ونقاد فرنسين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبد السلام بنعبد العالى، وفريد الزاهى وبختى بن عودة ومحمد نور الدين أفاية، وقد كتب الأخير موضحاً أن:

"الخطيبى يقول بعنف لا مثيل له فى الثقافة العربية المعاصرة "بفكر مختلف"، إن الأمر يتعلق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. فالعالم العربى لدى الخطيبى فى عمقه تعدد هائل، نحن مازلنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعى فى كثير من الأحيان على طمس التناقضات التى

تحرك هذا الواقع وتعزز اختلافاته، ومن هنا يرى الخطيبى كما ينقل عنه افايه انه يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ويأخذ طريقة بيننا وبينه[١٧]. يريد الخطيبى أن يؤسس داخل الفكر العربى المعاصر نمطاً حديثاً للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال.. ومن هنا ضرورة إعادة النظر فى كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك في اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك الميتافيزيقا الغربية.

يشكل الاختلاف أساساً مهماً في كتابات الخطيبي، فالاختلاف هو الانفتاح الذى يبقى مفتوحاً ولكنه ليس في متناول أول متمرد ، لأنه يتعين التمييز بين الوعي والوعى بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبى خاصة "النقد المزدوج" وهو عمل يشتمل على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقاً من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربى[١٨]. إنه يحاول أن يحدد نمطاً للقراءة وإطاراً لقراءة المجتمعات العربية بوساطة نقد تفكيكى ومحاولة تطبيق المفاهيم التى تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبى برنامجه في بداية كتابه على الوجه التالى: لا يمكن للهوية الأصلية، التى تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربى؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية[١٩]. ويرى: "إن العالم العربى قد اهتز في نظامه، وتصدع فى كيانه الحضارى، فصار يعانى من تعددية شاملة تتجلى فى جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. وعلينا أن نقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التى يجتازها العالم العربى. ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا، والكلية التى تخيم علينا[٢٠].

أن علينا كما يرى الخطيبى أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء، ليتمسك بالاختلاف لتأكيد :

الاختلاف الاجتماعى لتقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى، وأسسه الأخلاقية. الاختلاف الثقافي: فيسعى الفكر إلى تقديم الثقافات التى نبذها العالم العربى وهجرها[٢١]. الاختلاف السياسى: وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعقد الأوضاع الدولية. اختلاف الوجود العربى. لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنه وجود

يتجاوز الذاتية والسلفية.وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفرق(٢٢) بين هذه الفروق نتيجة لجمعها، وإنما هو نقد مزدوج دائم.

يدافع الخطيبى عن النقد المزودج فى دراسته "المغرب أفقاً للفكر" ، وعن الاختلاف الذى تصعب معالجته، ويرى أننا قد نسينا ألفباء مسألة الموجود والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التى نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين.. أن نخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد (من حيث أتى) ،هو أن ندخل النظرية فى الصراع الاجتماعى السياسى(٢٣).

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبى فى حواره مع الطاهر بن جلون هو الظاهرة الأكثر شمولية وغالباً ما نعانى آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلى هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان... لقد أنسحب الفكر العربى منذ خمسة قرون، ويعود اليوم يقتحم عالماً تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يتيه فى ميدان العلوم الإنسانية.. ولاشك أن هذا "المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكير جديداً"(٢٤).

والخطيبى فى "سيوسيولوجيا العالم العربى" يطالب بإعادة النظر فى أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك فى الفكر الاجتماعى الذى قدمه الفكر الاجتماعى العربى عن واقعه ويقدم لنا فرضيتين: الأولى بيان أن المهمة الأساسية للسيوسيولوجيا فى العالم تتمثل فى القيام بعمل نقدى مزدوج:

أ- تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم الغربى ويغلب عليها الطابع الغربى، وأيديولوجيته المتمركزة حول الذات.

ب- نقد المعرفة والسوسيولوجية اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربى حول ذاتها (٢٥).

والثانية: هى أن الكتابة السوسيولوجية ككل كتابة للتاريخ والعلم الأيديولوجيا، وهى لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ على عاتقها التاريخ والأيديولوجيا،والعلم يجب أن يحقق قطيعة عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هناك قول برئ،

بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصة عن شعلة الحياة، يجب إذن أن نفكر في الآخر في مجال تفكيرنا الخاص.

مازال الفكر العربي في نظر الخطيبي مطالباً بكثير من المهام ومن بينها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للاختلاف. يتعين علينا القيام بكتابة سوسيولوجية متحركة تندرج وتنغرس داخل فكر متعدد للاختلاف فالكتابة السوسيولوجية اقتصاد واستراتيجية ، مستلهما هاتين اللفظتين من قاموس دريدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزدوج، واقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية [٢٦].

والخطيبي ، كما يقول نور الدين أفايه ، يحاول أن يقرأ كثيراً من النصوص التي تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمي كذلك ! وتأتي نصوصه تكثيفاً لهوامش متعددة تتحدد بعض ملامحها في صورة الكتابة عنده فكانت الثقافة الشعبية هي موضوع كتابه "الاسم العربي الجريح"[٢٧]. إن تحليل الخطيبي الذي يعلنه في "بلورة النص" يوضح متابعته لدريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها في "الدليل" يجعلنا أكثر إحساساً بعمل جاك دريدا، وضمن هذا المعنى فإن ميتافيزيقا الدليل، وهي ترجعنا لاستبداد غربي متمركز حول اللوجوس تتنكر لنفسها بقدر ما تخفي وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقاً للوجود التاريخي.

ويدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس، ويهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقي في دخيلتنا مثلما يفعل دريدا. ويرى أن تفكيكاً مماثلاً للمعرفة الغربية يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافة الغرب تستدعي ابتعاداً مماثلاً عن المركز، ويسمح لنا عمل دريدا بإعادة النظر في وضع الثقافات الأقل تمركزا حول اللوغوس[٢٨].

يقول الخطيبي رداً على محاوره – في العدد الثاني من مجلة الوحدة "نوفمبر ١٩٨٤" – بأي معنى تصبح الكتابة عندك عملاً تفكيكياً للأرضية الميتافيزيقية التي تكتسح مساحات الوجود العربي؟.. إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصوص، الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك؛ لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك.. ويستطرد أن التفكيك شيء أخر، فيه جانب هو نقض في

معنى الهدم، بالمعنى القوى، للأرضية القديمة التى تعيش فى التكرار والمحاكاة بلا وعى ولا تفكير. وفى الوقت نفسه هناك جانب أخر للتفكيك، بمعنى ترجمة القديم بلغة الجديد والتجديد ، لأن ما هو قديم لا يمحى نهائياً لأنه يبقى كآثار. والمهم فى نظر الخطيبى هو إدخال هذه الآثار فى إشكالية جديدة. هناك إذن جانب النقض كهدم، ثانيا: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد. ثالثاً: إن التفكيك هو تفكيك المسائل والمشاكل العربية، فضلاً عن تفكيك الفكر العالمي بصفة عامة .

وفى دراسته التى كتبها بالفرنسية عام ١٩٧٤ ونشرت ضمن كتاب النقد المزدوج يستعين بدريدا من اجل ان يوضح ضلال استخدام فربلوفسكى Werblowesky الذى يستخدم مفهوم الاختلاف ! ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينغلق فى ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد فى خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته الذات. بينما دريدا "اليهودى" الذى يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخلط عندما يجادل. ويستخدم الخطيبى فكرة دريدا حول المكان "فلا حاجة بنا كما يقول دريدا إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل، ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد إرتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبرى للأرض، ذلك الحنين الذى لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد"[٢٩]. ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون مقنعة ينبغي عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضى على: مفهومات الكلية، والمركز، والأصل.

إن مناداة الخطيبى بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه في دراسة ثقافتنا لفتت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيان الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ بخاصة رولان بارت، وفيكتور سيغالين[٣٠].

كتب رولان بارت فى تقديم كتاب الخطيبى "الاسم العربى الجريح يقول: "إننى والخطيبى نهتم بأشياء واحدة، بالصور، والأدلة، الآثار، الحروف، (هو) يخلخل معرفتى ؛ لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذنى بعيداً عن ذاتى إلى أرضه هو حين أحس كأنى فى الطرف الأقصى من نفسى[٣١] إن هذه المقدمة كما يقول أفاية: توضح أن هناك ما يجمع بين بارت والخطيبى مثل ما هناك من اختلافات بينهما،

فالأول ينتمى إلى ذلك الجيل من المنظرين الذين عملوا على خلخلة أسس الفكر الغربى، بينما الثانى وتحت تأثير هؤلاء يضع نفسه ضمن ما أطلق عليه "النقد المزدوج" أى – كما أوضحنا – نقد الأسس الثيولوجية للفكر العربى الإسلامى، ونقد الميتافيزيقا الغربية، والمفكر العربى يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثاً عربياً، ونقد الأساس الفكرى العربى باعتباره كاتباً ينتمى إلى العالم هنا والآن(٣٢).

أثار بختى بن عودة مؤشرات اهتمام متزايد بالتفكيك وبجاك دريدا والخطيبى. فقد أنجز أطروحته للماجستير من خلال دراسة الخطيبى نموذجاً للكتابة التفكيكية فى المجال العربى. ونشر العديد من المقالات المترجمة أو المؤلفة التى عرض فيها التفكيك واستثمر استراتيجياته، فهو يرى أن الكتابات التى تستلهم دريدا بشكل أساسى ككتابة الخطيبى هى "اجتهادات تفكيكية تأسيسية ورائدة في استثمار حقول ومناهج حديثة وفى فتح أفق مغاير فى راهن الثقافة. والخطيبى عنده المفكر الكونى والجامع بين لذة اللامركز وانفتاح اللغة، ذلك المنصت إلى الغيرية، بل فيلسوفها الذى يحتويها فى معناها الأقصى". كتب بختى موضحاً أن الطابع الدريدى يرافق الخطيبى فى كل انعطافات مساره الفكرى. وإن الإجراء الأوضح فى ممارسة الخطيبى ماثلاً فى كونه يفتح فى الإيقاع ذاته للنص إمكانيات تشتيت بالمفهوم الدريدى، تنصت لما هو رقراق فيه. عند هذا المستوى – كما يقول البنكى الذى ننقل عنه نصوص بختى – يمكن القول إن قراءة الباحث الجزائرى للخطيبى هى فى مستوى من مستوياتها على الأقل أمثولة مغلفة لقراءة دريدا نفسه أو للتمرين على المطالبة بالحق فى الاختلاف يقول بختى :" وحدها جغرافية فكر الخطيبى تلهمنى وحدها قطوفه تُرشح هذا التأمل للسفر وحدها الضيافة الممكنة تلائم سخاءه"(٣٣).

ب – عبد السلام بنعبد العالى: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبد السلام بنعبد العالى فكر الخطيبى، وترجمه عن الفرنسية وكتب عنه، وناقش كثيراً من القضايا التى أثارها صاحب "النقد المزدوج"(٣٤) وكان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقاً، أشار إليه من كتبوا فى التفكيك والاختلاف من الباحثين العرب التاليين(٣٥). عنى عناية كبيرة فى مؤلفاته بالاختلاف والهوية،

والتفكيك، والتراث في الفكر "الفلسفي العربي في المغرب"، "وأسس الفكر الفلسفي المعاصر". "وثقافة الأذن وثقافة العين".

يتناول في كتابه الأخير عدة مقالات هامة هي: " فكر الاختلاف"، التفكيك عملية بناءة"،" التفكيكية نقش على النصوص "قضية التفكيك" ،"من التمييز إلى الاختلاف" كما حمل كتابه "هايدجر ضد هيجل" عنوان "التراث والاختلاف" وكتابه: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب عنوان "التراث والهوية". كما نشر دراسات حول: الترجمة والاختلاف، الترجمة والميتافيزيقا، تفكيك النقد بمجلة فكر ونقد، الرباط نوفمبر ١٩٩٧ وترجم دراسة دريدا: الفكر الفرنسي وأشكال الخلخلة، فكر ونقد أكتوبر ١٩٩٧. وتناول في "أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا" موضوعات "تفكيك الميتافيزيقا" (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة "القسم الثاني". وإذا كانت عناوين كتب بنعبد العالي توحي بانخراطه في الميتافيزيقا الغربية، وإن كان ذلك في أحدث تياراتها المعاصرة، فإن القراءة التفكيكية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، وما يرمي إليه المؤلف / القارئ / التفكيكي.

خذ مثلاً كتابه "هايدجر ضد هيجل" فهو يخبرنا فيه أنه لن يتحدث عن هيجل، ولا عن هايدجر، ولا عن موقف هذا من ذاك. بل ما يرمي إليه هو أن ينقل إلى القارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية ألمانية في أصولها، ومسألة التراث طرقت ومازالت تطرق بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي. يهدف بنعبد العالي إلى بلورة الموقفين الأساسيين حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاي، وهو الموقف الذي ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثاني يضم كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهيدجر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين[٣٦].

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم في جميع الحالات في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفي هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي. إن ما يؤكده عبد السلام بنعبد العالي هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية.

ويوضح صاحب "التراث والاختلاف" أن هذا التقابل يفترض مفهوما زمانيا عن

التراث وتحديداً خاصاً للزمان التاريخي الذى يقوم على مفهوم الحضور. (ذلك هو التحديد الهيجلى) بينما ينظر هيدجر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضى على أنه ما ينفك يمضى وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مساحة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعنى المثول المباشر والحضور الواعى، والتراث يكون حاضراً زمانياً غائباً وعيا، وإن حضوره لا يتم كذاتيه متعينة، وإنما فى اختلافه وانفصاله وتباعده(٣٧).

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر فى التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيداً عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة. يقول – مستلهما بعض تعبيرات الخطيبى: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمى به فى خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة فى بناء الهوية والأنا، لقد آن الأوان لإقحام الانفصال فى وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا فى صيغته المفردة، بل فى غنائه وكثرته والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود. إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن الكائن ذاته(٣٨).

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفى بالمغرب، الذى يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان "التراث والهوية" إلا أنه لا يتقصى هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضه، أو منظومات مغلقه إنما يرصده فى تعدده واختلافاته(٣٩).

ويميز فى كتابه "ثقافة الأذن وثقافة العين" بين "الحل والترحال" فالفكر التقليدى يعلى من الطرف الأول. أما الحداثة فهى تقف فى مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائى الميتافيزيقى، وتعلى الحد الثانى. وهذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحداثة ينتصر للقطيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد على

ذلك فى "التفكيكية نقش على النصوص" فمن بين المآخذ التى يأخذها دريدا على النقد الماركسى كونه ظل، فى نهاية الأمر نقداً "خارجياً" يدعى أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها بردها إلى الشرائط الخارجية التى توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الداخل والخارج لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولع الشديد بالنصوص عنده.

يوضح بنعبد العالى ذلك بأن هناك فى كل نص ، قوى عمل ، هى فى الوقت نفسه قوى تفكيك للنص . وما يهم التفكيك هو الإقامة فى البنية غير المتجانسة للنص،والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته . فى النص نفسه قوى متنافرة تأتى لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها . ويرى أن التفكيك لا يتجاوز الميتافيزيقا بمهاجمتها وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور أمام الذات . يقول :"لا إمكان إذن لمجاوزة فعلية للميتافيزيقا إلا بفضح هذا التعلق وإعادة النظر فى مفهوم الحضور هذا، مفهوم الحضور كحضور ومفهوم الزمان كحاضر . ويعرض لنا فهم دريدا للمعنى الذى ترد إليه كلمة الاختلاف فنحن حين نقحمها فى الهوية لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور . ذلك أن difference تحيل إلى الاختلاف بمعنى التمايز لا بمعنى الإرجاء . لذا يقترح تعديلاً فى كتابتها بحيث تفيد فى الوقت ذاته الخلاف والإرجاء ، وهو يضع حرف a بدل حرف e فيكتبها هكذا differance لتعنى: (ا) الإرجاء الذى يأخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى فى عملية تقتضى حسابًا اقتصاديًا ولفًا ودورانًا وتأخرًا". (ب) الخلاف واللاانطابق الذى "يقتضى مسافة وبونا وابتعادًا". ويقترح بنعبد العالى اللفظ العربى "مباينة" الذى يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل فى الوقت نفسه على الاختلاف والتمايز كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل.

المباينة كما يقول هى حركة توليد الفوارق . إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم إذا كان كل عنصر "حاضر" متعلقًا بشىء آخر غيره ، محتفظًا بأثر العنصر السابق ، فاتحًا صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتى . فإذا أقحمنا الاختلاف بهذا المعنى داخل الهوية "تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكى يكون هو هو ذاته".

وهو يبين لنا أن دريدا لكي يدلل على هذا الحاضر المتصدع يستعير من ليفيناس مفهوم الاثر Trace موردًا في الهامش قول دريدا في "هوامش الفلسفة" العبارة التى يصف بها ايمانويل ليفيناس الأثر والغير المطلق؛ أي الآخر ... ومن وجهة النظر هذه ، فإن فكر الاختلاف يلتقى مع نقد الانطولوجية التقليدية كما سنه ليفيناس"(٤٠). وهذا الجهد الذى يتميز به بنعبد العالي والذى يتابع فيه الخطيبي يستحق الاشارة إليه والاشادة به.

وقد خصص عبد السلام بنعبد العالى في كتابه عدة مقالات عن الاختلاف، أحداها عن "فكر الاختلاف"، والثانية "من التمييز إلى الاختلاف"(٤١) ويقف طويلاً أمام الخطيبى الذى يلتقى مع مفكرى الاختلاف كهايدجر، ونيتشه، وفوكو، ودريدا، ودولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكونى متابعاً الخطيبى بالنظر فى"أسس الفكر الفلسفى المعاصر" فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان ، والذى يهدف إلى "مجاوزة الميتافيزيقا".ويعرض لدريدا في الفصل الرابع من كتابه تفكيك الميتافيزيقا. والتفكيك عنده ليس نقداً للنصوص الفلسفية،ولا تحليلاً لها، وإنما هو استراتيجية.

ج – نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش

شغل نور الدين أفايه بالكتابة في موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلسفة الحداثة، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيراً بصاحب "النقد المزدوج" نتبين ذلك في كتابه الذى جعلناه عنواناً لهذا الفقرة(٤٢).

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة. ويرى: "إن علينا الاستماع جيداً إلى مالا يقل داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقا لنتأول مسألة الهوية من المنظور الفلسفى.ويعين المعانى ويحدد الحدود فى الهوية والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التى نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشى هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الحاسم. بينما تبين القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفى المعادلة ، وبالتالى يعمل الفكر الغربى فى تاريخه العام، كما يلاحظ هيدجر على تقديم الهوية فى صيغة الوحدة"(٤٣).

يؤكد أفاية على الاختلاف عند دريدا ويناقش ارتباط الاختلاف باللغة وبمفهوم الحضور. إن دريدا، ودولوز أكدا نسبياً صعوبة التفكير في الاختلاف داخل اللغة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو اللغة؛ لأنه ليس حضوراً ولا غيابا، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل(٤٤).

إن دريدا حاضر في كتابات أفايه مثل حضور الخطيبي، وكتابات دريدا في "هوامش الفلسفة" نقرأها في متن "الهوية والاختلاف": "في فلسفة الهوية يلغي ويمحي حضور الاختلاف في ثبات التمثل والأصل المطلق.. أما فلسفة الاختلاف ذاتها فإنها تبقى الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية"(٤٥). ومن هنا لا يمكن أن نغفل "الهامش" الذي يكشف عنه الاختلاف، والذي علينا تفكيكه. إن هوية العربي تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلغة، ومن أجل الاقتراب من العربي يتعين علينا الابتعاد أكثر فأكثر عن الاعتبارات السياسية والأيديولوجية التي تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة النظر في الفئات المهمشة، والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف - كم يرى - لا يعني غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقاً، فتلك ليست دعوة إلى تثبت الاختلاف. يحفر ويفكك أفاية لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحدها الإسلام، لأن إدعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أن هوية العربي عبرّ تكوينها التاريخي والزمني والديني - باعتبار أن الإسلام كان تركيباً لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة الإسلامية - تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية.

د- بختي بن عودة : الكتابة ورنين الاختلاف .

شغل بختي بن عودة الذي كان استجابة ابستمولوجية لمعارف عصره كما كتب عنه محمد شوقي الزين في إطار أنهمامه بالمشهد الثقافي الجزائري بالكتابة(٤٦)، والتقى في سعيه الدؤب نحو الحداثة والاختلاف بمفكرين أوروبيين وعرب ، قدامى ومحدثين منهم عبد الكبير الخطيبي وجاك دريدا. لقد تحلق حول بختي في حياته وبعد

اغتياله حلقة من الزملاء الذين شاركوه اهتماماته وهمومه الثقافية ومن هؤلاء: محمد شوقى الزين، عبد الله عبد اللاوى، عمر مهيبل، عمارة كحلى، وعبد القادر بودومة وغيرهم. جعل منه مهيبل نموذجًا للهوية والاختلاف فى الخطاب الجزائرى المعاصر(٤٧) وتناول عبد الله عبد اللاوى، اسئلة بختى بن عودة للجزائر أو التفكير فى الكارثة". يقول "لعلنا لا نجد كاتبًا قد انشغل بهواجس المشهد الجزائرى بكل تفاصيله وخيوطه أكثر من الراحل بختى بن عودة.. لم ينشغل بختى بتعرية البنيات (السياسة الثقافية) باستراتيجياتها القاتلة للثقافة والمثقفين الذين اختاروا الاحتراق والدهشة والمشى فى جنائز بعضهم البعض . بل ذهب ليساءل منظومات أخرى حلم ذات يوم بأن يعطى لوطن الثقافة المفقودة عبقًا وأريجًا يفوح بالجزائر التى تأبى السقوط فى المتاهة ، فيما هى تمارس الغياب واللاجدوى... لقد تساءل كيف يجعل من الجزائر أفقًا للفكر ؟ مستأنسًا بإشكالية الخطيبى فى نفس السياق ، لأن بختى بن عودة كان يعى قوة الكارثة"(٤٨).

لقد استعان بالمختلف وراهن على الهامش كما كتب عبد القادر بودومة "مشهد الكتابة عند بختى بن عودة المختلف يراهن على الهامشى "يقول لا بداية ولا نهاية لمغامرة الكتابة عند بختى بن عودة. تلك الكتابة التى أسست النص القائم على قاعدة نظرية وفلسفية ، مثلما حاولت الكتابة البختية ابرازها فى العديد من الاسهامات التى تدخل فى حراك مع نفسه أولاً ، ومع مجتمعه ثانيًا ... الكتابة غدت عنده فحص وتشخيص جينالوجى لهوية الكارثة فى اللحظة الجزائرية . يبحث من خلالها جزأرة المعنى بآليات التفكيك والحفر والتنقيب التى أعارها من فلاسفة ما بعد الحداثة – خاصة جاك دريدا – صوبها وبوعى نحو مجتمع يكرس على الدوام استراتيجية تنقية شاملة، نسجتها النهى والأمر... ويضيف بعد عدة صفحات قائلاً: أن المغامرة النصية المكتوبة لدى بختى لا تقبل المهادنة، يصيب قارئه بحرقة السؤال، سره فى الكتابة أنها لا تفشى سرًا ، ترفض أحادية ونمطية التضيفية الانتقائية، يفتح أمام القارىء فضاء كتابة من نوع آخر . إذا كل كتابة اختلافية تستوجب قراءة اختلافية ". ويشير بودومة ومن كتب عن بختى بن عودة إلى ارتباط كتاباته بتفكيكية دريدا، لقد أحب بن عودة جاك دريدا ووقف عند رأسماله الرمزى(٤٩).

وقد توقف عمر مهيبل في أحد أقسام دراسته التي ذكرناها بعد تناوله إشكالية الكتابة لدى صاحب "كيف نقرأ دريدا؟" عند بختي بن عودة والتفكيكية، ويرى أن علاقة بختي بتفكيكية دريدا تتميز بـ (نوستاليجية) كبيرة تتجاوز الميل المعرفي العادي . فهو يقدمه بكثير من الحميمية بصفته ذلك الجزائري المنسي بحكم المتعاليات وجرح التاريخ والهوية العمياء. فهو -أي دريدا - يخلخل بنية النسق الفلسفي العالمي، ويهز المركزية ، ويرحل من فكر إلى آخر رحيلاً لا يركن إلى التأكد الذي يفرض منطقه على غيره ، على الغير التنوع ، ولا ينتبه إلى هوية اللغة في اللسان الواحد الوحيد . ومن هنا جاءت ضرورة تعليم القراءة من ابجديات التفكيك"[٥٠].

ويشير مهيبل إلى تساؤلات بختي بن عودة: ماذا نستفيد من قراءة نصوص دريدا ومن ترجمتها إلى العربية؟ وهل اللغة العربية قادرة على متابعة الانزياحات والانشطارات وضرورة التشتت في غياب جهد أساسي متكامل ، يضمن اندماج فروق النظم الاصطلاحية بلغات أخرى كما يرى الخطيبي في النقد المزدوج؟ وبالمحصلة نقول :ماذا يربطنا بفوضى الدريدية؟ وإجابة بن عودة: أن قراءة نصوص دريدا ، تجد مبررًا لها في أنه يود الاستغراق في التفكير للاقتراب من ممارسة الاختراق المميت لانفتاحية النصية.

إن ما يلفت الانتباه في علاقة بختي بن عودة بتفكيكية دريدا والمهم في نفس الوقت أنه اختار اختراق دريدا في منطقة على خلاف الباحثين الآخرين ، من خلال نص متأخر نسبيًا ،هو احتراق الرفات بحيث يتخذه أنموذجًا للقراءة التفكيكية لنصوص دريدا، التي هي عنده مقترنة بالنار على مستوى العنوان الذي تحتفظ به كنص احتراق الرفات .

إن نص دريدا يدخل ضمن المؤلفات التي لا تقرأ سوى بوساطة التنوير الباطني أو الاستشفاف، لأنها قراءة لا تعلم بل تحدس . فدريدا كما يرى بن عودة قد صمم منذ البداية على تحريك الاختلاف داخل الاستعمالات الممكنة بواسطة كتابة تختزل داخلها سلسلة من المفاهيم متناهية الاختلافات . ويخلص بن عودة بعد رحلة في عالم دريدا إلى اعتبار نص احتراق الرفات محطة أساسية لمعاودة الصلة بالتفكيك وذاكرة ونسيان وذنب وعدمية تفصح عن دريدا البلاغي المنفتح على اليوم والهناك والآن.

كتب بختي عدة دراسات حول دريدا منها : موقع لمقاربة اختلاف جاك دريدا ،

مجلة كتابات معاصرة، سبتمبر ١٩٩٢ و"كيف نقرأ دريدا؟"، "احتراق الرفات نموذجًا" مدارات، تونس ١٩٩٥. تناولها بالتحليل محمد شوقى الزين فى دراسته بركانية النص: بختى بن عودة قارئًا لجاك دريدا ، مجلة فكر ونقد ، المغرب ٢٠٠٠ وقدم دراسات أخرى حوله، هى: الترجمة والاختلاف، بختى بن عودة ومحنة البحث عن الذات.

يتوقف شوقى الزين فى دراسته الأخيرة عن الترجمة والاختلاف عند ولع بختى بفكرة نسف المعنى وتقويض التطابق وتماهي الذات مع ذاتها ومع غيرها. ويتضح معنى نسف التطابق باقحام الاختلاف عبر فاعلية ونشاط الترجمة. فالترجمة تصبح فكرًا أو حدث يحرك القشرة الدلالية والرمزية والتصويرية التى تنطوى عليها المفاهيم، لتلمس مواقع أخرى تدفعها نحو التساؤل والمساءلة والمجاوزة، أى إلى نسق تطابقها لانفتاحها على الاختلاف والمغايرة وهدم الدلالة الوحيدة والمطلقة والمغلقة . لا يغيب دريدا هنا ويستحضره شوقى الزين ويستشهد بقول بختى :"دريدا هو الاسم الذى اخترناه لنتمرن على المطالبة بالحق فى الاختلاف وفى تفكيره[٥١]. ويتفق الزين ومهيبل ومعظم من كتب عن بختى على الربط بين الكتابة والمحنة ويرجعون ذلك إلى اهتمام بن عودة بجاك دريدا وتوقفه على وجه الخصوص عند نص احتراق الرفات.

ويتضح فى هذا السياق ما كتبه بختى " فى ضيافة الخطيبى: الكتابة الأخرى، حين يقول :"لأن استراتيجية العمل الفكرى للخطيبى مؤسسة بصلابة على "النقد المزدوج" [نقد الهوية ونقد الآخر] فهو يضطلع بقول ما لا نقدر على قوله ، إذ أن "الاختلاف الذى لا يمكن تذويبه" يشتغل فى هذه الفسحة، وبشكل عنيف ،كنتيجة منطقية للنقد المزدوج.

وينبغى الإشارة أنه على الرغم من تناولنا لهؤلاء المفكرين: الخطيبى، وبنعبد العالى ، وأفايه وبختى بن عودة ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفى التباين بينهما. وإنهم معاً يشكلوا تياراً ضمن تيارات عديدة فى الفكر الفلسفى فى المغارب، فهناك بالإضافة لهذا التيار الاتجاه التاريخى الماركسى لدى العروى، والاتجاه الابستمولوجى لدى وقيدى وسالم يافوت والجابرى مع ميل الأخيرين إلى المزاوجة بين الإبستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية". وهذا ما جعل التوجه العام لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسعى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والآخر فى حياة ديمقراطية حرة.

رابعاً: الاختلاف والتنوع

التريكي: فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه "قراءات فى فلسفة التنوع"، وكتابه "فلسفة الحداثة" شارك فتحي التريكي في أعمال ندوة "الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر" بدراسته "الحداثة وفلسفة التنوع"، والتي يتحدد فيها موقفه على الوجه التالي: إن مستقبل الفلسفة يكمن في الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمي بذلك حقوق الفرد والغير، وتتماشى مع التطور العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعني أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف(٥٢).

وإذا أردنا تناول موقف التريكي من الحداثة والتي تتمثل عنده في فلسفة التنوع "الاختلاف"، علينا أن نوضح الأسس التي تقوم عليها والتي قدمها لنا عام ١٩٨٨ في كتابه الذي يعد محاولة لبيان النظرة الجديدة التي تبلورت في الدراسات الفلسفية، والتي يهدف بها أن يسهم في معالجة الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد، لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولية جديدة تتحكم في تجليات الفكر. وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش في العالم العربي عصراً نهضوياً حقيقياً. والنهضة عند التريكي تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه "جدلية العودة والتجاوز"؛ تلك الجدلية التي تضمن لنا في آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها، وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات(٥٣). فهو يهدف إلى توحيد العالم العربي توحيداً لا يقضي على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقلياته، وحرية أفراده، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) في التفكير قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التي تحتمل توحيد المعارف توحيداً

تعسفياً قد يؤدى إلى كلية النظرة وكليانية الممارسة[٥٤].

يقدم لنا التريكى فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا تكمن في تحطيم لدعوة الغرب بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هدف الخطيبي في النقد المزدوج يتجه إلى نقد كلية الفكر الغربي وحرية الإنسان العربي لكنه يختلف عنه في نفس الوقت حين يربط ذلك بجدلية العودة والتجاوز ، أنه على عكس الخطيبي يجمع بين انجازات الفلاسفة العرب وجهود الفلاسفة المعاصرين ، لكنه لا يكتفي بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكر التنوع إذن هو إسهام فى إيجاد "البديل الفلسفى" عن طريق ما أطلق عليه جدلية "العودة والتجاوز".

يتضح لنا أن ما يقصده التريكى بالتنوع هو فلسفة الاختلاف، فهو وإن كان يستخدم المصطلح الأول عنواناً لعمله ويستخدمه بمفرده في مقدمة الكتاب، فإنه يعود فى حديثه عن معقولية التنوع ليقرنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهما نفس الشيء: "فالاختلاف والتنوع يؤدى..."[٥٥]. "إن الفلسفة ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف"، "حق الاختلاف والتنوع..."[٥٦] إن التريكى يؤسس مشروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التى ظهرت فى العلوم الطبيعية جديدة فى كنهها ومتنوعة فى عملها، إذ أنها تفتح آفاقاً جديدة فى نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما تجعلنا نعطى أهمية كبرى إلى الجزئى، وإلى الممكن وإلى الصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة فى تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن "منطقية العقل المتنوع" ستحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هى فلسفة المستقبل العلمى. إذ إن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعى والاجتماعى أهمية قصوى فى فهمنا لطبيعتنا، وأن "العقل الموحد" قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر، لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة.[٥٧] ويسعى مفكر التنوع والحداثة لتطبيق أفكاره على الواقع العربى ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب فى الوحدة ، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوى المبنى على الهيمنة والغطرسة والاستبداد.

فالتصور العلمى لتحقيق الوحدة العربية عليه - فيما يرى - أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمي للوحدة توظيف هذا التنوع للاستفادة منه في وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة فى التنوع هى السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفى الآن نفسه تقضى على النزعة السلطوية التى صاحبت تجارب الوحدة فى الماضى(٥٨).

إن ذلك يعنى، أن مقومات الفكر الوحدوى العربى فى تنوع الثقافة العربية، وفى تنوع مجتمعاتها بأديانها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانقياد إلى هيمنة النموذجية الغربية التى استولت على كل الفضاء العربى. ويرى أن فلسفة التنوع (الاختلاف) توضح لنا على الصعيد السياسى إنتاج حركة تحررية ديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العريضة ديمقراطيا، وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمعقولية التنوع(٥٩).

ومستقبل الفلسفة عند التريكى يكمن فى الانفتاح والتنوع لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمى والتقنى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية(٦٠).

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية ، ويعلن حضور العالم الثالث فى نفس الوقت الذى يحدد تدهور الغرب. إن تلك الفكرة المحورية التى كتب عنها حسن حنفى كثيراً وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكى. فكلاهما يرى بلغة مفكر التنوع "أن الفكر الكونى والكلى خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر الغربى المهيمن. فلو ألقينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخلط بين الكلى والشامل والكونى وبين الفكر الغربى الضيق؛ لأنها تُعدُّ أن العالم ينحصر في الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربى المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض(٦١).

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعاتها ومعتنقى أفكارها من العرب هى الوحيدة التى تستطيع تحطيم النموذج الأوروبى المهيمن للفكر والفلسفة. ويعبر التريكى

عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله: "الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التى تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هى التى تولد الفكر المبدع، والفكر الإبداعى الأصيل هو الذى يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. ففلسفة التنوع هى فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهى فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربى؛ لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات(٦٢).

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة فى دراسته "الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة"؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: "هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفى، وتعدده واختلافه. كذلك فإن فلسفة الحداثة التي يعرضها علينا هى إسهام في الحوار الذى احتد الآن فى العالم العربى حول مصيرنا المشترك، فمهمته أن يقوم بطريقة نقدية مفتوحة للبحث عن معنى وجودنا بإرتباطه الوثيق بالإبداع والاختلاف. إن التريكى الذى يسعى لفهم أزمة التفكير والوعى فى الوطن العربى يحدد لنا فى الفصل الثانى من كتابه والذى عنوانه "الحداثة والهوية" بعض الأسس التي يرتكز عليها عمله هى:

١- البحث عن تاريخية الإنسان العربى الحالى من خلال حضوره فى العالم، ومن خلال تصور عام لحركية الذات والتاريخ.

٢- فهم الواقع العربى الحالى من خلال نظرة ترفض الوحدوية الضيقة وتكرس فلسفه التنوع.

٣- تصور استراتيجية ممكنة للخروج من أزمة الوعى العربى والمتمثلة فى تهافت فكرة إثبات الهوية فى البحث فى الذاكرة التاريخية والممارسة اليومية عن مقومات الخطاب الديمقراطى المفتوح(٦٣).

ويعتقد التريكى أن فلسفة التنوع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستنمى فينا الوعى النظرى بضرورة غزو مفهوم الحداثة لا لتحديد مكوناته واستدلاله وأنماط عمله في ميادين الفكر والفعل، بل وأيضاً لربطه بمميزات مجتمعاتنا بمختلف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فينا شيئاً من القلق حتى نسعى إلى ملء فراغ مازال يميز حضورنا فى العالم

وكأنه حضور العدم. فالحداثة مصيرنا وعلينا فتح كياننا على تاريخيتنا لا من حيث إنها تربط حاضرنا بجذورنا والحضارات التى تعاقبت علينا فقط، بل وأيضاً من حيث هى انفتاح على الإقبال والمصير(٦٤).

ويدخل دريدا ضمن نقاط الاختلاف فى حوار التريكى والمسيرى حول "الحداثة وما بعد الحداثة" ٢٠٠٣ حيث ينحاز المسيرى للحداثة ويرفض ما بعد الحداثة وما يرتبط بها من نتائج مع ادانة لمصادرها ونتائجها خاصة لدى نيتشه وفرويد ودريدا مؤكدًا على موقف مدرسة فرانكفورت خاصة لدى هابرماس فى تحليله للعقل الأداتى ونقده له متبنيًا العقل النقدى، وذلك تحليلاً للحضارة الغربية وادانة لممارساتها . ويتبنى التركى ما بعد الحداثة التى هى فى نهاية التحليل لحظة ممتدة للحداثة الأوروبية، مما يستدعى تبنى الموقف الحداثى والتأكيد على العقل والحرية . ويدور الخلاف بينهما حول مسائل متعددة منها فلسفة دريدا . لا ينكر التريكى وجود علاقة بين تفكيكية دريدا واليهودية، إذا كانت كانت ديانته قد اثرت على فلسفته، فذلك بديهى، ومن حقه الكامل الانتماء إلى حضارته والدفاع عنها ، كما هو من حقى أنا أن انتمى إلى حضارتى الإسلامية وادافع عنها. ويورد لنا نصوصًا من كتاب دريدا "كيف سيكون غدًا " توضح موقفه من ضرورة قيام الدولة الفلسطينية وان لها كل الحقوق. وهو يوافق على قول المسيرى بالاتجاه الهدمى التقويضى فى فلسفة دريدا، إلا أنه يرى وهو محق أن علينا أن نؤكد أن الفلسفة لا تكون مجدية إلا إذا فتحت آفاق الفكر نحو النقد الجذرى وتجاوزت حدود الظنون والأفكار السائدة. فبدون حركية النقد والتقويض والتشهير لا يمكن للفلسفة أن تكون مجدية ومبدعة. وعلى هذا يتوقف أمام ما يسميه الوجهة الايجابية لفلسفة دريدا التى تعطى للغيرية أرضية صلبة لتتدخل فى إعادة صياغة كونية لا تقوم على هيمنة الغرب. بل على مفهوم الضيافة وقواعدها التى ستعطى للعلاقة التى تربطنى بالآخر صيغة تسالمية منفتحة فيها احترام متبادل للهويات وللمعتقدات وللمآرب والطموحات(٦٥).

خامساً: تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية:

أ - أركون وتفكيك مفهوم العقل الإسلامى

إن عمل أركون، الذى يتجاوز نظرة النزعة التراثية (السلفية)، والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقوم فى الأساس على النقد كما ظهر فى كتابه "نحو نقد العقل الإسلامى" الذى ترجم للعربية "بتاريخية الفكر العربى الإسلامى"، وفى كتاباته التالية. وهو لا يتوقف فى نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافراً منقباً فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحاً سير الأحداث فى التاريخ، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء، أى أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفى بتفكيك الأنساق الفقهية، والمنظومات العقائدية، بل يتوغل فى نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول: أى إلى الوحى القرآنى. إنه كما يقول على حرب: يحرث فى "منطقة اللامفكر فيه" فى العقل الإسلامى بل إنه يتعدى ذلك إلى مساءلة العقل نفسه عن لا معقوله [٦٦].

والمقصود بمنهجية التفكيك عنده تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، والأنظمة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكيك الأولى يمكن قوله على تفكيك الأنظمة اللاهوتية التى تشكلت فى العصور الوسطى فى كافة المجالات الدينية، فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر[٦٧]. والحق أن أركون يركز نقده وتفكيكه فى الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامى، أصولاً وفروعاً وفى مختلف مستوياته وتجلياته بداءً من النص القرآنى ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات. وكذلك على الاستشراق الغربى ويدافع البعض عن التفكيك عند أركون "فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فإنها توحد من جهة أخرى". إن التفكيك يخدم التوحيد.... والقراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن السمات المشتركة لجميع العقائد"[٦٨]. خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئاً لا مفكر فيه داخل الفكر العربى الإسلامى[٦٩]. إن التفكيك يسعى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة. إنه اشتغال على النصوص بالعمل على تفكيكها والحفر فى طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع.والتفكيك عند اركون ليس منهجية نظرية غربية ينقلها إلى الفكر العربى ، بل هى آلية يوظفها لهدف يسعى إليه في التعامل مع التراث الذى يكرس بأسم الوحدة والهوية مشكلات حياتنا

ومن هنا فهو يربط الحرية والتنوير والتسامح والنقد والتفكيك. يقول أركون - رداً على كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي -: "لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون"[٧٠].

وأركون تعلم في وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليدرس في فرنسا ويحصل على الدكتوراه ١٩٦٩، ليعمل بعد ذلك في جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة صاحب نزعه إنسانية واضحة، ظهرت في رسالته للدكتوراه "محاولة لدراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري" التي صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فران ١٩٧٠، ١٩٨٢ و"محاولات في الفكر الإسلامي" ١٩٧٣، ١٩٨٤ و"الفكر العربي" ١٩٧٥، و"الإسلام: الأمس واليوم" بالأشتراك مع لويس جارديه، ١٩٧٨، "الإسلام دين ودنيا" ١٩٨٢، "قراءات في القرآن" ١٩٨٣، "نحو نقد العقل الإسلامي" ١٩٨٤ الذي ترجم للعربية بعنوان تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

وقد كتب هاشم صالح - مترجم أركون للعربية والذي يمكن أعتبارهما معاً توجهاً واحداً - في مقدمة ترجمته لكتاب أركون "الفكر الإسلامي قراءة علمية" عن أركون ومنهج التفكيك" موضحاً أنه قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها في التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ في أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به. ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي - الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوجماطيقية، ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو. ومن أجل ذلك ينادي بضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حدثت خلال الثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أكثر اتساعاً. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث[٧١]. ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على إنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمانية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل أزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي.

ويمكن أن نعطي أمثلة على ذلك، "فتفكيك المناخ الفكري للمعتزلة مثلا،

وخصومهم الحنابله يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التى كانوا يستخدمونها فى محاجاتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم"[٧٢].

ومن خلال منهجه التفكيكي استطاع أركون إحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر الإسلامى والعربى، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الرازحة بعناد فى الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك فى طريقة تناوله لمسألة العلمنة فى الإسلام[٧٣]. حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكى يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التى تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحى عن الزمنى أو الدينى عن الدنيوى[٧٤]. فهو يتعامل مع ظاهرة الوحى بعين الناقد ، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصاً له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البيانية فضلاً عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة والوجود ويمكن ان نقارن عمله هنا بنا يقوم به نصر حامد ابوزيد فى هذا المجال والذى تحتاج كتاباته الى دراسة متأنية لاهمية ما يقدمه من تحليل للنص . ويقوم ناقد العقل الإسلامى بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته موظفاً لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكيك[٧٥].

ويرى على حرب – الذى يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لاركون – إن الهاجس الذى يوجه أركون فى مباحثه، وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدى عقلانى حر على ساحة الفكر العربى والإسلامى. يقول الحق إننى منذ أطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك فى نهاية السبعينات، أدركت أننى إزاء مثقف إسلامى بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أننى إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن فى المصطلح والأداة، أو فى المنهج والرؤية، أو فى التوجه والرهان"[٧٦] واركون هو أبرز مفككى النص القرآنى والعقل اللاهوتى الذى جسده أو انبنى عليه[٧٧] ويعرض حرب لمشروع أركون نقدياً تفكيكيا، معترفاً فى نهاية بحثه بدينه لأركون مؤكداً فضل مترجمه هاشم صالح "فالرجلان

متضامنان متعاونان في العمل على إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر"[٧٨].

ومن هنا علينا إن نكمل حديثنا عن تفكيك العقل الإسلامي عند أركون بتناول تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية عند صالح.ويمكن في السياق الاشارة الى ما كتبه عبدالله عبداللاوى عن " التاريخ والاختلاف عند: أركون المخيال ضد العقل " ضمن اعمال ندوة الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، كذلك اعمال ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية والملف الذي نشرته مجلة "أوراق فلسفية" العدد التاسع ٢٠٠٤ والذي يتضمن بحوثا متعددة، تعرض للقضايا التالية: "من نزعة الانسنة الى العقل الاستطلاعي" عبدالرحمن الحاج ، نقد العقل الاسلامي السؤال التاريخي الاجتماعي " رضوان جودت زيادة ، قراءة في رهانات المعنى "عبد الامير كاظم" أركون ومحاولة الخروج من السياق الدوجماطيقي " فيصل غازى، "اركون والاستشراق في مآله الامريكي" غسان اسماعيل، "والاسلاميات التطبيقية نقيض الاستشراق" موفق محادين، وقضايا منهجية في قراءة التراث " رشيدة محمد رياحي وأركون وأشكالية تحديث العقل الاسلامي.

ب – تفكيك الميتافيزيقا العربية الإسلامية

يعطى هاشم صالح عنواناً جانبياً لدراسته في العدد الذي خصصته مجلة "الوحدة" للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو "مدخل أولي لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي" من أجل بيان دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكيك الميتافيزيقا في التراث الفكري للغرب من خلال نيتشه وهيدجر. ومن الواضح أن الخط التفكيكي الذي يفضله هو خط نيتشه وليس خط هيدجر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام واقعيه تخص واقعنا المعاش أكثر مما فعل هيدجر[٧٩]. أما هيدجر فهو الذي اخترع مفهوم التفكيك (التدمير) ، وقراءته لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تفيدنا يوما في قراءة تراثنا الفلسفي والميتافيزيقي الخاص.

ويقدم صالح في القسم الأخير من عمله توضيحاً أولياً عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا في تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالي الميتافيزيقي "من أجل تحمل مسئولية الواقع العربي من قبل فكر فلسفي جاد ومسئول يقوم لأول مرة بتفكيك العقل الإسلامي الكلاسيكي والفكر الميتافيزيقي في

أن معاً"[٨٠]. وهذا يشكل فى رأيه خطوة أولى لابد منها على طريق التحرر وتدشين الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التى جرت على المسرح الفرنسي، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته فى التفكيك التى استعارها من هيدجر ثم طورها متخذاً موقفاً نقدياً من دريدا موضحاً كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت.

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجى الذى تربى عليه فى الخمسينات من هذا القرن، ثم الابستمولوجيا وفلسفة العلوم التى حلت محلها تدريجيا - والتى تبدو أكثر اقناعاً وصلابة - ثم الألسنية والسيميولوجيا والبنيوية، فى مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كغيره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث الفلسفى إلا أن المنهجية التفكيكية عند (دريدا) والاركيولوجية (فوكو) تأتى لتحل محل المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية . والتفكيك اصطلاح استعاره دريدا من هيدجر، وهو يعنى به تفكيك التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناه الأولية الأساسية من أجل معرفة الكيفية التى تشكل عليها، وتبيان عدم بداهته، وبالتالى تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره، والتفكيك بالإضافة إلى ذلك، كما يخبرنا صالح فى دراسته التمهيدية لحواره مع اركون - بالعدد الثالث من مجلة الوحدة - يمثل حجر الزاوية للعلوم الألسنية والسيميولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا - فى نظر صالح - هى أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التى اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل والتفسير: أى تفكيك كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبة التى أنبنت عليها أو تمحورت حولها (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا راح يخلط بين الخطاب الأدبى والخطاب الفلسفى، ويرى أن هدم الحدود المرسخة بينهما هو إحدى مهام حركة التفكيك ، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجم الخسارة الناتج من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاده خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة فى عصر ما ومجتمع ما. كما أنه يعنى قطع الأواصر والعلائق بين الفلسفة والعلم، ويحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى ليس له أى معيار خارج إطار مرجعيته الخاصة. وهكذا يدخل فى نوع من التجريد المعمم أو التعميم المجرد، ويروح يلف ويدور ويتلهى

بخلق المصطلحات التى لا تستند إلى أى واقع يبررها، ومثل هذا الموقف من التفكيكية سنجده أيضاً لدى حسن حنفى فى تناوله لها باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربى(٨١).

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختلاف الأنطولوجى والخروج من الميتافيزيقا، أى الأنطولوجيا الثيولوجية ممهداً لعرض المحاور التى سيطرت على الفلسفة العربية الإسلامية(٨٢). وشكلت ما يدعوه بالميتافيزيقا الإسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا فى المناخ الأوروبى المسيحى بهدف استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقى فى كلا المناخين الفكريين، وذلك من أجل تجاوزهما والدخول فى المناخ العقلى للعصور الحديثة.

وينتهى صالح إلى الحكم على دريداً - على الرغم من نجاح بحوثه الأولى، ومنهجيته فى التفكيك - بأن حركته قد توقفت فيما بعد؛ بسبب انغلاقه داخل الجدران الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التأويل التى أدت به فى نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع(٨٣). ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية والميتافيزيقا فى المناخين الأوربى والعربى الإسلامى. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكيك لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وهذا يعنى أن هاشم صالح على الرغم من إرتباطه الوثيق بأركون، إلا أنه أدار تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا فى دراساته، أى أنه قام بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد أركون ويكمله. وقد تحول عن هذا الموقف الذي يتبنى المناهج الغربية وفلسفة دريدا بل إنه يعترف أنه بعد إمضاء أكثر من عشرة أعوام فى أوروبا، وفرنسا على الخصوص فهم أنه يضيع الوقت فى الحديث عن فوكو ودريدا، ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة ولا يشعر بأى انزعاج إذ يصرح بذلك بل بسعادة غامرة بعد ما اكتشفت موقفى، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين فى البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسى الحالى، ولا تخص مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلا من بعيد البعيد ويرجع ذلك إلى ضمور الحس التاريخى عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقلنا وتفكيرنا.

سادساً: نقد وتفكيك العقل الغربى

أ - مطاع صفدى: والتأسيس فى المختلف

نعرض فى هذه الفقرة لاتجاه فى التفكيك ينطلق مثل الخطيبى من النقد المزدوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربى،ومن هنا فإن التحليلات التى يقدمها هؤلاء تهتم بالتفصيلات الدقيقة لما قدمه الفيلسوف الفرنسى تعيد انتاجها وتقديمها للعربية وهم يمثلون اتجاها متماثلا أكثر ميلا للفكر التفكيكى يراه الغاية والبداية . وهو اتجاه يضم: مطاع صفدى، وكاظم جهاد، وعبد العزيز بن عرفه ، وكل منهم يتوقف إمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقداً مستمراً وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرحاً للسؤال الانطولوجى الذى يعنينا كما يعنى الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف فى ألا تجعل من نفسها مذهبا وإلا تدخل الإكاديميات والمتاحف، وحافظت على استقلالية سؤالها. هكذا كتب مطاع صفدى الكاتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة الذى كرس جهوده فى أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة فى مجلات؛ "الفكر العربى المعاصر"، "العرب والفكر العالمى"، وفى مشروع الينابيع لنقل نصوص هذا الفكر، وفي كتابيه "استراتيجية التسمية"، ثم "نقد العقل الغربى؛ الحداثة وما بعد الحداثة"وغيرها.

ينطلق صفدى من برنامجه المنشور فى العدد الأول من مجلة الفكر العربى المعاصر من محاولة النظر فى ازمة الثقافة العربية المعاصرة التى يتلمسها فى النتاجات التى أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعقباتها وحصيلة آثارها فى تقدم الوعى العربى. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معاناة الثقافة والمثقفين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل اتفاق وتمايز بينها وبين المعاناة عندنا[٨٤]. وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة ، ببضعة أقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون طبقات ولا أحزاب ولا امبراطوريات شق فكر الأختلاف طريقه، كما كتب فى العدد التاسع من "العرب والفكر العالمى". ويأتى كتابه "نقد العقل الغربى: "فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة" ليعلن المشروع الثقافى الذى تبلور فى مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التى أطلق عليها عنوان الينابيع.

يتساءل صفدى فى كتابه تساؤلاً هاما هو: هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربى حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافى الغربى، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعماراً معاكساً، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال. فى حين كان الغرب يغربن العالم كله، ويستولى علينا عبر إنبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، فى أشيائه والاعيبه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقة. وعلينا أن نشرع - على الأقل - فى فهم الآخر ذى الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومى كله، وأن نقرأ العقل الغربى بعينه، فهذا يعنى أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة فى نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نخال أننا نرى هذا العقل إلا وهو فى حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقعه فهو يوجد فى نقده وليس فى موضوعه[٨٥]. وفى الوقت الذى جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيكه فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إن لم يكن ذات معاصرة وجوانية من داخل خطاباته نفسها، ومع ذلك فإن قصة العقل الغربى مع ذاته ليست أمثولة للآخرين ولا نموذجاً للتقليد، لكنها هى كذلك قصة للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وأن تقرأ بغير عيون وألسنة أبطالها وحدهم فهى تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامه ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط - عدم جهله أو تجاهله أو رفضه - يصير نقد العقل الغربى هو نقد العقل العربى[٨٦].

وهذا ما جعل جميل قاسم الذى يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد - باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة إبستمولوجية - يضع محاولة صفدى "نقد العقل الغربى" فى إطار التفكيك، فهى المحاولة الوجودية الثانية بعد "الزمان الوجودى" فى الفكر العربى المعاصر ، طورها صاحبها فى انفتاح منهجى على مختلف التيارات النقدية الغربية المعاصرة، ليس من موقع المشاكلة والمصادرة وإنما من موقع تثاقفى ندى يستحضر الآخر ذاتياً دون أية عقد[٨٧]. ذلك أن صفدى يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانياً فحسب لكنه وراء كل حداثة إذ إنه فكر الممكن وحده [٨٨].

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربى. والسؤال العربى للفلسفة

يبقى بنظر صفدى سؤالاً خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذى تحياه الفلسفة المعاصرة فى خطابها التقليدى، إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة، ولذلك يتأرجح السؤال العربى للفلسفة بين أن ينضوى تحت خطابها التقليدى، أو أن يقف وحده في العراء ويشارك في معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقنع السؤال العربى للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرائية ، وهو له ذات الهم الذى يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفى عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتى جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها في اللحظة المعاصرة الراهنة، ومن هنا يرى صفدى - ومفكروا الاختلاف العرب - أن السؤال العربى يدخل للفلسفة وهى فى مأزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف والحداثة[٨٩].

إن صفدى الذى جعل مقدمة كتابه بعنوان "التأسيس فى المختلف" يقف فى الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام "مغامرة الاختلاف والحداثة" وفيها يشير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذى فسر إعلان هيدجر عن عصر انتهاء الفلسفة، بأنه العصر المعاصر / منذ الستينيات / لسقوط أيديولوجيا الغرب ، باعتباره محل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف منطقاً مختلفاً عن كل من منطق الهوية ومنطق الجدل وأنه يحاذر أن يقع فى وصفه للمختلف فى تهلكة التعريف اللاهوتى المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا هو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التى يقترحها دريدا تتطلب أن نتتبع المختلفات وهى فى حركيتها وعفويتها دون أن نقصرها على التخلى عن فرادتها.. وأن أتباع المختلف هو أفضل ما يؤدى استراتيجيا إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر[٩٠].

وعند صفدى يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذى يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذى هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتى فى الوقت الذى تهافت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه، وفى هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل

العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدي - كما كتب حمادي الرديسي - الذي أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيكي باعتباره أحد أهم تعبيرات الحداثة الغربية(٩١).

ب- قراءة دريدا في الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون:

ويأتي في نفس التوجه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد ، الذي عرب دريدا وكتب عنه واستغرق فيه . يعرض جهاد - مترجم " الكتابة والاختلاف" و"صيدلية أفلاطون"(٩٢) لدراسة دريدا؛ التي قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهو تصور صيدلاني تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة تارة، ثم لا تفتأ يرجع إليها، وتلتمس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعل من شأنها عندما تجرد من معناها الصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزدواج في التعامل مع الكتابة إنما يوجه - كما يثبت دريدا في مجمل أعماله - الفكر الغربي الذي يرى هو فيه فكراً ميتافيزيقيا، ويظل فضل أفلاطون وتميزه في هذا المتن الذي كان هو البادئ لتأسيسه ماثلا في كونه قد وعى هذا الأزدواج(٩٣).

يهدف جهاد إلى تقديم دريدا للعربية ويرى أنه لن يكون لأى تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبانة فيه عن الكيفية التي يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقيا، ويتأسس بكامله أو يكاد على هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم الكتابة على الكلام. يكشف دريدا عن أن الامتيازات المعقودة للصوت على حساب المكتوب تجدها حاضرة لدى أغلب مفكرى الغرب الذين يعملون جميعاً من هذه الناحية في أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف في لحظات أساسية في فكر الغرب الحديث من هيجل حتى هوسرل فسوسير حتى ليفى ستروس مروراً بروسو. فهيجل كما يوضح دريدا في "البئر والهرم" (هوامش الفلسفة) يتبع حركتين تفضيليتين أولاً الصوت على الكتابة حيث يعتبره هو الأكثر إبانة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قرباً من الصوت (الالفبائية) على الأيدوجرامية(٩٤). ودى سوسير الذى يرفعها إلى علم الكتابة يجعلها فاعلية ملحقه بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريدا عند تصور سوسير للكتابة في عدة مواضع في "الجراماتولوجيا"، و"مواقع" و"هوامش الفلسفة" وقد أظهر دريدا في "مواقع" أن إضافه سوسير تتمثل في نقطتين: الأولى اضطلاعها بدور نقدى حاسم إذ أبانت

عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الدال وأنهما وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هى العلاقة. والثانية إنه يرفض اختزال "جوهر" الدال اللغوى إلى عنصره الصوتى[٩٥].

ويعرض "جهاد" لموقف "دريدا" من "كلود ليفى ستروس"، الذى سعى إلى استنطاقه، والعمل على تفكيكه. يقول تتمثل إحدى أهم وقفات دريدا عند العلوم الإنسانية في جانبها البنيوى فى مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شيء، كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع الشبكات وإليها ترجع[٩٦]. ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحاً أن الإرتياب من الكتابة دائما ما يجد لدى روسو إرتياباً مماثلاً ومتناظراً معه من الكلام؛ الذى يزعم كونه حاضرا ومليئا. وأن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن "نمط كتابته الخاصة"[٩٧] وكتب ثانية فى " لقاء الرباط مع جاك دريدا " انه يميل الى القراءة الشعرية لنصوص دريدا اكثر من ميله للقراة الفلسفية فيما كتبه بعنوان الى دريدا (فيما أترجمه) وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريداً للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة، فإن عبدالعزيز بن عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية، وفى مجالات متعددة فى الأدب والموسيقى ، والفنون التشكيلية.

ج - عبد العزيز بن عرفه:

التفكيك والاختلاف فى الدال والاستبدال

لا يسرى الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبى فقط فهو مرتبط بالكتابة "الأثر" و"الدلالة" . طبقه الخطيبى على الثقافة الشعبية فى المغرب ومارس تفكيكها فى "الاسم العربى الجريح". واستخدم محمد الجويلى فى كتابه "الزعيم فى المخيال الإسلامى" التفكيك لبيان المهمش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامى)، لذا فهو يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها علمياً لتتحول من مكانها فى الرفوف إلى مكانها الجدير بها فى وجداننا وعقلنا"[٩٨] وسعى فتحى ورشيدة التريكى فى كتابهما "فلسفة الحداثة" لبيان الحداثة والاختلاف فى الرسم "حيث تبدو حداثة الرسم فى طاقته الكبرى والمتواصلة للتحرر والاختلاف[٩٩]. ويجوب عبدالعزيز بن عرفه - الذى كتب عدة دراسات عن التفكيك والاختلاف - حقول دلالية عديدة فى كتابه الدال والاستبدال، سعيا وراء الاختلاف فى الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفه عن "جاك دريدا: التفكيك والأختلاف[١٠٠] وتناول فلسفته في عدة دراسات، وحاوره في باريس[١٠١]. وحاول تفكيك "ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الإختلاف"[١٠٢] وجمع دراساته هاته في "الدال والاستبدال" الذى عنون مقدمته بــ"ملحق" وهو مفهوم دريدي يعني به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هي حضور لا يفتأ "يلاحق" موعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (في الملحق) أن تشبثنا بالدال يعني التصدى للميتافيزيقا التي تغيبه، ويعني بالاستبدال التحولات التي تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية. إنه يعني بالدال والاستبدال تلك الطاقة الذاتية أو الليبيدية التي تلتقي بالأشكال الجمالية والكتابة فلا تفتأ تحولها. أما المنهجية المتوخاة فهي منهجية التفكيك والاختلاف، "أنه يدفع اللغة إلى قول ما لم تتعود قوله من قبل، وفي هذه الحالة يتحول الدال الكتابي إلى مغامرة مع المجهول ليفصح عن المكبوت، وليكشف عن سحيق الذات محرراً طبقاته الواحدة تلو واثر الأخرى". ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع[١٠٣].

وهو مثل كل مفكرى الاختلاف العرب يؤكد على أن عمله ليس استنساخاً للحداثة الأوروبية، كما قد يتهمه البعض بذلك، لأنه ينطلق كما يخبرنا من مصادرات (قابلة للنقاش) مفاداها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الإيقاعي وجرسها النغمي[١٠٤].

إن بن عرفة الذى يعلن انتماءه إلى مفكرى الاختلاف، يشير إلى مفهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفي من طرفه إلى أقصاه، وثراؤه أو جذبه مرتهن بالحقل المعرفي الذى ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال و الاستبدال التفكيكية، كما تتضح في دراسته الأولى "جاك دريدا: التفكيك والاختلاف" تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. وبين لنا بن عرفة "أن صيرورة التقويض التي يتوخاها جاك دريدا ليست نفياً وليست نقداً. إنها فقط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادى. لأنها ترافق كل إصرار في الحضور الذى لا ينفك يتأكد".

وهو يؤصل فلسفة هيدجر في إطار فلسفة الاختلاف، أنها محاولة في استكناه ملامح الكينونة لدى هيدجر كجذر أنطولوجي سمته الأساسية الحضور المتشح

بالغياب[١٠٥]. ودراسته لجورج باتاى Bataille مثل دراسته لرولان بارت كلاهما تعامل مع المغايرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذى ظل منفرداً مطروداً من حظيرة الانتماء فسقط شهيد فى ساحة الاختلاف. إن دراسته لفان كوخ "ذلك الأخر المغاير" هى مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ فى سياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الأدبى والفنون التشكيلية يعرض للموسيقى بوصفها اختلافاً. مما جعل على حرب الذى يتعامل مع النصوص العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشير إليه ضمن الباحثين العرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكيك ترجمة وشرحاً، أو عرضاً وتعليقا، أو استثماراً وتأويلاً[١٠٦].

سابعاً: على حرب القراءة التفكيكية فى "النص والحقيقة"

نخصص هذ الفقرة لأعمال على حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التى جمعها فى مجلدين تحت عنوان "النص والحقيقة". وأصدر المجلد الثالث بعنوان "الممنوع والممتنع" وأخر بعنوان "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" ولصاحب "نقد النص" و"نقد الحقيقة" أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قارئ يشتغل على النصوص مساءلة واستنطاقاً، أو حفراً وتنقيباً، أو تحليلاً وتفكيكياً، فالنص عنده بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلاً يكشف فحصه والاشتغال فيه `عن أمكان الوجود والفكر معاً[١٠٧].

إن مهمته كما يخبرنا بها؛ هى أن يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التى ينبنى عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التى ينبغى تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية كما يخبرنا- فى مقدمة كتابه مداخلات – هى هذا الثابت الذى لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذى لا نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهى تعارض وشقاق، وقلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها، والطريق إلى الحق ليس واحداً بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة.. والاختلاف

يولد المعنى ويخلق الدلالة معنى ذلك كما يقول: "إذا كان الاختلاف لا يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين الوحى والاستدلال فإنه في نظرنا اختلاف مولد للدلالات"[١٠٨]. والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل،هو قهر الكلي.. باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقي والكلي العقلي هو سجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب. من هنا يصف نفسه بأنه تفكيكي في تعامله مع خطاب العقل ومطلقاته، يخضع للفحص العقل بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط والتأليف"[١٠٩].

يقدم لنا على حرب في بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص، ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغى التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، اى ان علينا كما يرى أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى مالا يقوله. أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات يجعل الواحد منها يدعى الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعى نقضه فيما هو يستنطقه أو ينحدر منه"[١١٠].

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فالقراءة الحية تقرأ في النص المختلف عن ذاته وما يختلف في الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أى فاعله منتجة في الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيبا أو نقصاً إنه على العكس إمكان وقوة. يعتمد "حرب" في قراءاته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة. منهج القراءة واستراتيجية التفكيك وفلسفة الاختلاف. ويعلن لنا مصادره والمفكرين السابقين عليه من عرب وأوربيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النص ونقد النصوص ويذكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقاد النص وفلاسفة الخطاب في الغرب : ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلاً عن الباحثين العرب.

وسوف نتعرف على استراتيجية "حرب" في التفكيك كما تظهر مطبقة في دراساته حيث يشير إلى منهجه في سياق قراءته لنصوص غيره. فهو في تفكيكه لنص مقدمة في علم الاستغراب في دراسته "حسن حنفي: مشروع فكرى مثلث الجبهات" يقول: "أنا لن

أناقشه فى القضايا الرئيسية التى يطرحها، ولا أنظر فى المسائل المهمة التى يعالجها، بل أبدأ بالهامشى، والعرضى وأهتم بالمهمل الذى لا يلفت النظر ولا يستأثر بالنقاش... ولهذا فإننى لن اهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقباً عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى أنحوه فى تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكيك[١١١].

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتأليف وإلى التماسك والعقلانية يقول: إن خطاب الهوية فقد حجيّته ومصداقيته ومآله، وأنه ينبغي أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية.. والتفكيك يعني هنا نبش المنسى والمكبوت، والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوى عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفي، نفي الواقع وحجب الكائن[١١٢].

والتفكيك هو فى المّحصلة ، تفكيك طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعى ومكونات العقل ونظام الفكر. ويحتل أركون منزلة خاصة فى كتابات حرب الذى يفرد له أكثر من دراسة، فهو من مؤسسى نقد النص الذين يشير إليهم ويتابعهم، ويعلن اتفاقاً معه فى القول بحرية البحث والفكر، وتحديداً لحرية الباحث المسلم فى أن يقوم بتشريح التراث الإسلامى وتحليله أو تفكيكه، وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركون التفكيكية بالقول بأنها تؤدى إلى تفكيك الهوية، وضياع المعنى، فإن "حرب" يرى أن الإقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما نظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً بل بوصفه طريقاً آخر أو مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر[١١٣].

إن التفكيك يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عُرّى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفياً لها بقدر ما هو تعرية آليات وكشف أقنعة إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها فى طمس الكائن والحدث عن طريق التفكيك نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغاير، ونهدف إلى المختلف، القراءة فى حقيقتها نشاط فكرى لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد

بيانه. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أى مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة فى الوقت نفسه ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات(١١٤). وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريدا، الذى يسعى بمنهجه إلى تفكيك المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفى "نقد الحقيقة"، يقدم لنا دراسة طويلة فى "الاختلاف" ساعياً للانفتاح على المختلف، ومحاولة التفكير فيه والسعى إلى قول حقيقته، موضحاً إشكالية الاختلاف الذى يعنى:

أولاً: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتى، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها أى قبول الآخر والاعتراف به ، ويعنى.

ثانياً: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالى لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا على أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعى والائتلاف ثقافى. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبين لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف فى الاجتماع الإسلامى وتحليله مفهومه فى النص والخطاب، وينتهى بالحديث عن واقع الاختلاف الذى تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن "حق الاختلاف" لعل الاعتراف بحق الآخر فى أن يكون مختلفا هو الطريق إلى الوحدة والائتلاف.

ويعرض للاختلاف فى الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسى "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التى واجهت وتواجه العقل العربى الإسلامى(١١٥). ويشير حرب إلى "اختلاف التفاسير والقراءات" وإلى الاختلاف فى الفقه والكلام ثم فى الفلسفة والنصوص ففى الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفى من دائرة الأعيان، ويمكن أن نعثر على المختلف فى الخطاب من منظور قرآنى، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضاً. فقد تحدثت الآيات فى أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف فى الأشياء والكائنات(١١٦).

وعن "حق الاختلاف" يرد على الاعتراض الذى قد يوجه إلى مثل هذه القراءة

بأن ذلك يعد تفكيكاً للهوية. يقول في دراسته "اللاهوت والناسوت" علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف بوصفه تنوعاً وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطي. لا مجال إذن للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق وعلى العرض والأثر[١١٧].

وفي كتابه "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" يخبرنا إن عمله هو استنطاق نص أو مساءلة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الحفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التي يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل[١١٨]. إن ما يقوم به في القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات لاستحضار المغيبات، هذه العملية التي يسميها جاك دريدا "التعويم" فالقراءة تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكيه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه[١١٩] ويتوقف أمام فلسفة هيدجر التي جعلت القول في حق الاختلاف أمراً ممكناً فما فهم هيدجر الهوية تطابقاً أو تكراراً ومماثلاً بل فهمها اختلافاً يخترق الذات وتعارضاً يقوم في صميم الكينونة[١٢٠] ويبين في "قراءة في سيرورة الفلسفة" إن الإنسان الغربي بقدر ما مارس منطقه وحضوره ومركزيته آل به فكره الفلسفي في لحظته الراهنة إلى التفكيك والتشظي والمغايرة[١٢١] ويختتم عمله هذا بقوله مبيناً هدفه ووسيلته "إن هذه الكتابات هي تفكيكات وأنا أعترف ثانية وثالثة بأنني أشرح وأفكك. ولكني استدرك قائلاً: إني أفكك المقولات والمفاهيم سعياً لوصل ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع[١٢٢].

وتلك المهمة هي التي يحددها لنا في كتابه الذي يمثل المجلد الثالث من "النص والحقيقة" والذي أصدره بعنوان "الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة" حيث يعرض في مقدمته لاستراتيجيته في القراءة وطريقته في التفكير أو في التعامل مع الأفكار. موضحاً أنها استراتيجية مثلثة ، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، الأول يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالباً ما يستعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة التأسيس ، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. بينما التفكيك يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى

واحتمالاته به يجرى التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات[١٢٣] وهذا ما يعيده ويكرره حرب في فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية.

إنّ "حرب" إذن من أنصار التفكيك كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكيك ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو، دولوز، دريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة الذي يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكي.. لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحاً وعقلاً نيراً كما يتطلب شجاعة وزهدا ووعياً مضاداً بالذات[١٢٤].

ثامناً: التفكيكية والآخر

أ - التفكيكية وبداية النهاية للوعى الأوروبى.

يتناول حسن حنفى "تكوين الوعى الأوروبى" فى عدة فصول يخصص السادس منها لما أطلق عليه "بداية النهاية"؛ حيث يعرض لبعض التيارات ومنها "الفلسفة التفكيكية ، وذلك فى كتابه "مقدمة فى علم الاستغراب" فى هذا السياق يقدم حنفى التفكيكية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيكية عنده قد تكون آخر صرخة للوعى الأوروبى قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت فى فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبياً فى الولايات المتحدة واليابان تسابقا بينهما فى العصرية والحداثة، "وهى نهاية المشروع الغربى"[١٢٥].

ينتقد حنفى هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبى والفلسفى، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبى عند بلانشو وآرتو وبين الفلسفة التفكيكية عند دريدا،

الذى يمارس تفكيك النصوص الفلسفية القديمة كى يبدع نصاً جديداً يقوم على التفكيك.

فكل نص له أثران ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول والمعانى الثانوية على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه. تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات فى كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادراً ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك فى تأليفه، والمقال مفكك فى فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مساراً وهدفا يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثل والمتفرج، المبدع والمتلقى(١٢٦).

التفكيك كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء دق أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعى الأوروبى من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب،ما الذى لا يكوّن التفكيك؟ كل شيء وما التفكيك؟لا شيء.

يبحث دريدا عن ألفاظ التفكيك وليس ألفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكده البازعى، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف فى العقائد المسيحية.. هل هو تحول الخطاب اليهودى القديم، الخلاف مع باقى الشعوب والتغاير مع باقى البشر والكتابة فى ألواح التوراة(١٢٧).

ويبدو أنه لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلاً بين "التفكيك" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعى الأوروبى والثانى بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية، يظهر التفكيك فى عصر تحرر الأطراف من الاستعمار، وتفسخ المركز، وبالتالى تبدو الفلسفة التفكيكية وكأنها مراجعة حساب الوعى الأوروبى لنفسه "يذكر دريدا لفظ (نهاية

الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد(١٢٨).

يقول هل هى بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعى الأوروبى يبدو الآن كما كانت علية الحضارة الإسلامية فى فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضى بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع فى فترتها الأولى، الوعى الأوروبى يمر بفترة العصر المملوكى التركى يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، فى حين يبشر "التراث والتجديد" فيما يزعم بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف(١٢٩) .

ب – ادوارد سعيد : ونقد نصية دريدا .

تناول ادوارد سعيد كتابات دريدا تناولاً نقديًا فى عدة مواضع من كتاباته . وسعيد بكتاباته المختلفة صاحب موقف متميز من الاتجاهات النقدية والفلسفية الغربية. خاصة لدى سارتر وفوكو ودريدا. مما يجعلنا نفرد له هذه الفقرة. وهو يقدم لنا فيما كتبه تحت عنوان دريدا أصبح دريدائيًا عدة ملاحظات لافتة تستحق التأمل والتفكير يستشعرها سعيد تجاه كتابات دريدا فهناك الحيرة والقلق التى تنتاب القارىء، الناتجة من انعدام التوازن بين منهج التفكيك ، الذى يراه سعيد مطبوعًا بطابع تشكيكى وربما فوضوى عالى من جهة وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية. ذلك أن نزعة التشكيك التأملية هذه ذات الطابع النيتشوى فيما يرى حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات . والحقيقة أن هذه الملاحظات جوهرية إذا ما اخذنا فى الاعتبار الحضور القوى لدريدا فى الولايات المتحدة الامريكية مقابل الأفول فى فرنسا خاصة فى فترة الثمانينات حيث أخذ نجمه يسطع فى العالم الناطق بالانجليزية .

ثانيًا أن اعمال دريدا تنطوى فيما يرى ادوارد سعيد على الكثير مما يثير البلبلة واطلاق العنان للأهواء بدل المحاولة الجادة للانخراط سياسيًا فى بعض قضايا الساعة الكبرى – فى هذه الفترة – فيتنام أو فلسطين أو الامبريالية .مما يتفق مع قول مارك ليلا أن دريدا احبط كل المحاولات لقراءة برنامج سياسى فى التفكيكية (١٣٠) .

ثالثًا : الأحساس بالضجر الذى ينتاب المثقف المتابع لعمل دريدا؛ فهناك احساس

بأنه يطور حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة، وأن نصوصه أكثر عدذ مما ينبغي تدور في نطاق أكثر افراطاً من أن يكون مفيدًا. الطابع الاشكالي لعلاقته بعصره (١٣١) .

ويتناول ادوارد سعيد النص عند دريدا في كتابه "العالم ، الناقد ، والنص " تحت عنوان دريدا وفوكو : داخل النص /خارج النص . ويمكن لنا الوقوف على عدد من التلميحات الثاقبة التي يشير بها سعيد إلى عمل فوكو ودريدا .

السخرية من أن يكون كل منهما ناقدًا ادبيًا في الوقت الذي يدل الواقع فيه على ان ايا منهما لم يكن ناقدًا ادبيًا . فاحدهما فيلسوف والآخر مؤرخ فلسفي . ومادتهما من الناحية الاخرى مادة هجينة ، شبه فلسفية وشبه أدبية وشبه علمية وشبه تاريخية.

تعارض موقفيهما ، كما يتضح من هجوم فوكو على دريدا ، الذي يرى أن الأخير لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب ، وإن النص ليس أكثر مما فيه بالنسبة للقارىء . فاهمية النص في وضعه الحقيقي بما معناه أنه عنصر نصي دون أساس في أرض الواقع ، وهي ما يصفها سعيد بأنها وضعية الكتابة في مهب الريح . بينما يرى فوكو أن أهمية النص تستقر في عنصر قوة مفادة استحقاق جازم للنص في أرض الواقع مما يلخصه سعيد بقوله أن نقد دريدا يدخلنا في قلب النص في حين أن نقد فوكو يدخل بنا النص ويخرج منه (١٣٢).

إن ما يوحد بينهما هو محاولتهما تبيين الشيء الذي يحجبه النص ، الا وهو مختلف الاسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص . ويرى سعيد أن القول عند دريدا بأن مغزى النص وتكامله أمران محجوبان عن الانظار ، يعني بأن النص يتستر على شيء ما ،وهذا يعني بدوره أن النص يلمح ، بيد أنه لا يفصح تؤا عن شيء ما. وما هذا المذهب فيما يرى الناقد العربي إلا مذهب المعرفة الروحية للنص .

ما يحاوله سعيد هو الشك فيما يحاول دريد عمله . فهل هو يحاول التنظير فيما يتعلق بمشكلة النصية أم أنه يأتي بنصية بديلة من عنده . إنه يحاول الاتيان في الجراماتولوجي على الأقل بذلك النوع الذي دعاه الكتابة المزدوجة. الذي يحرض نصفه الأول على قلب الهيمنة الثقافية التي يطابق بينها وبين الميتافيزيقا في حين أن نصفه الثاني "يتيح تفجير الكتابة في صميم الكلمة بحيث يؤدي هذا التفجير إلى تمزيق النسق

المعهود برمته وإلى احتلاله مركز الصدارة ". ويرى سعيد أن هذه الكتابة غير المتوازنة وغير الموازنة يقصد بها دريدا أن تدفع الصيغة غير المنتظمة وغير المحسومة القائمة فى عمله بين وصف النص الذى يفككه ، وبين فرض النص الجديد الذى يجب الآن على قارئه اخذه فى الحسبان . يقول :"أن هذا التداخل النصى فى كتابة دريدا وفوكو والجارى قبل الكتابة وبعدها فى آن واحد معا كان من تصميمها معًا لكى يبالغا فى الفروق بين ما يفعلانه وما يصفانه"(١٣٣) .

تنبه دريدا للتفصيلات والمحذوفات سهوًا والتشوشات والاحتياطات حيال بعض النقاط الأساسية الموجودة فى عدد من النصوص الهامة . وان الشىء الذى تتقصد الكشف عنه قراءته للنص هو ذلك التواطؤ الصامت بين الضغوط التى تمارسها البنية الفوقية للميتافيزيقا وبين البراءة الملتبسة لكاتب ما بخصوص التفصيلات . وإذا كان دريدا يشير إلى أن الكائن ربما كان رغم أنفه رهين ضغوط من البنية الفوقية ومن تحيزات الميتافيزيقا . فإن سعيد يشير ويؤكد على أن الممارسة النصية التى يمارسها الكاتب نفسه فى أمثلة أخرى تكون منقسمة على نفسها إن القلقة التى ينطوى عليها مصطلح ما من أمثال Pharmakos Supplement مبنية فى صميم النص وتحركاته . إلا أن دريدا لم ينشغل كثيرًا بالسؤال عما إذا كان الكاتب مدركًا لهذه القلقلة أم لا (١٣٤) .

إن دريدا وفوكو يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية طاغية ، ونظرًا لموقف كهذا فإن نقدهما يزودنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية وأنهما ايضًا مدركين من ناحية أخرى ، للخطر المتمثل فى أن ما يفعلانه قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية، إلى منظومة فكرية طائشة عصية على التبديل ومستهترة بمشكلاتها هى .

ج – المسيرى وتفكيك التفكيك

يقدم لنا المسيرى فى المجلد الأول من موسوعته المتفردة، بياناً بالإطار النظـرى أو قل الأسس المعرفية التى ينطلق منها. ويتكون هذا المجلد التأسيسى لعمله من أجزاء خمـس أولها الإشكاليات النظرية وبها توضيح بعض مواطن القصور فى الخطاب التحليلى العربـى والتعريف بالموسوعة التى تتسم عنده بكونها موسوعة يهودية والمهم أنها كمـا يؤكـد لنـا موسوعة تفكيكية، تأسيسية ويحيلك المصطلح تفكيكية لمابعد الحداثة وتأسيسيه للحداثة.

ويطرح المسيرى ثلاثة نماذج أساسية، هى بمثابة مفاتيح لعمله هى: الحلولية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية. وإذا كان نموذج الجماعة الوظيفية نموذج تفسيرى مركب لفهم اليهود والجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفيه تنتمى للحضارات التى تحيا بينها هذه الجماعات[١٢٥] فإن المفهومين الأوليين الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة هما لدى المسيرى الأسس الفلسفية التى تقوم بهما الحضارة الغربية ويضاف إليهما ما بعد الحداثة فكأنى بمنطق الموسوعة يصل بنا إلى أن الأسس الفلسفية الأولى لفكر المسيرى وهى الحلولية الكمونية التى تتجلى عبر مختلف صور العلمانية الشاملة وهذه العلمانية الشاملة هى التى تصلنا إلى راهيتنا المعاشة، أو ما نطلق عليها ما بعد الحداثة. وما تجليات العلمانية التى يعرضها لنا فى موسوعته التى تحمل عنوان "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" إلا تجليات ما بعد الحداثة، أو قل بلغة التكنولوجيا عصر العولمة وبلغة الاقتصاد السوق الواحدة أو بلغة المسيرى الغابة الداروينية النيتشوية وهى نتائج الحداثة الغربية التى أبعدت المرجعية النهائية المتجاوزة وألغت المسافة والحدود بين الطبيعى والإنسانى والإلهي وقدمت الكمون والحلول مقابل التجاوز والتعالى وتداخل فيها المطلق والنسبي، وهنا تتوالى المفاهيم التى يطلقها المسيرى واحدة بعد أخرى: الثنائية الصلبة والسيولة الشاملة، التحييد، الترشيد، التنميط، الحوسلة، التعاقدية والتراحمية، نزع القداسة عن العالم، نزع السر عن الظواهر، الإزاحة عن المركز، قبضة الصيرورة، الفردوس الأراضى وغيرها.

يكتب عن فالتر بنيامين (ص٣٥٣) وعن هربرت ماركيوز (٤٠٥) وماكس فيبر هوركهايمر وتيودور ادرنو (٤٢٨-٤٣٠) واريك فروم (٤٧١). كما يشير فى نفس الإطار إلى شخصيات أساسية لعبت وبعضها ما يزال يلعب دوراً كبيراً اليوم مثل: ارنست بلوخ وحنه ارنت وايزيا برلين وليوستراوس الذى يعد فيلسوف المحافظين الجدد الذين يشكلون سياسة الولايات المتحدة الأمريكية حاليا. يوضح لنا المؤرخ الأمريكى كافين رايلى ارتباط المسيرى باليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت، خاصة ماركيوز وماكس هوركيمهر وهو كما يتناول هؤلاء يتناول ادموند هوسرل فيلسوف الفينومينولوجيا التى شكلت أهم التيارات الفلسفية المعاصرة بفضل هيدجر الذى طورها

وايمانويل ليفنياس الذى نقلها إلى فرنسا وليوتارد التى طورها فى مابعد الحداثة ودريــدا حيث امتزجت وتفكيكته فقد انطلاقاً منها الأخيريين فى كتاباتهما بفــضل ليفينـــاس إلـــى تأسيس ما بعد الحداثة في الفكر المعاصر. ونقد المسيرى للغــرب يجعلــه أقــرب إلـــى ماركيوز وهابرماس؛ يقف معهم فى نفس الموقع مقابل نيتشه وهيدجر وليفيناس ودريدا.

أن هذا الحكم وأن كان صحيحاً لا يفسر لنا الاهتمام الذى يشغل تفكير المسيرى ويجعله يفرد مساحة واسعة من عمله لهم وخاصة جاك دريدا التى تحمل فلسفته آثــار فلسفات نيتشه وهوسرل وفرويد وليفيناس. فأنك أن تصفحت الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس عن "اليهودية والجماعات اليهودية وما بعد الحداثــة" وهــى تشغل ثلاثون صفحة من صفحات الموسوعة، لوجدت المسيرى فى مواجهــة دريــدا، فهل المسيرى ضد دريدا كما يبدو للوهلة الأولى مثلما نيتشه ضد كانط؟ ذلك هو الذى نريد أن نتوقف عنده فى الفقرة الحالية.

تنطلق قراءة المسيرى لدريدا من موقفه الفلسفى العام، وقد أشرنا إليه أكثر مـــن مرة فى دراستينا: المسيرى والفلسفة وموقف المسيرى من الحداثة وما بعــد الحداثـــة. وهو موقف يبنى على رؤيته للعالم وموقفه من العلمانية. ويمثل دريدا الأساس الفلسفى للعلمانية والتى يتحدد فلسفياً تحت عنوان ما بعد الحداثة.

ينطلق دريدا كما كتب المسيرى من الإيمان بعدم وجود أصل من أى نوع، ومن ثم يسقط كل شئ بشكل كامل فى هوة الصيرورة وتتم التسوية بين كــل الأشـــياء. وأســـلوب دريدا، يتسم بكونه – فى رأى المسيرى – طنيناً وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونـــه تعبير [طفولى] غير أنيق عن العدمية. وهو يرى ثمة شئ طفولى سخيف فى كتابات وفكر دريدا]. تلك العبارات للمسيرى كتبها فى موسوعته عن اليهــود واليهـــود ١٩٩٩ وإعـاد فقرات عديدة منها فى حواره مع التريكى عن "الحداثة وما بعد الحداثة" ٢٠٠٣[١٣٦].

ويحدد لنا المسيرى مشروع دريدا الفلسفى، وهو محاولـــة هـــدم الانطولوجيـــا الغربية اللاهوتية بأسرها والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديمـــة الأســـاس لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، فهو عالم بلا أصل ربانى (٤٣٦). يتحدث عـــن

عالم بلا مركز، عالم من الصيرورة وعدم التواصل وهو ما نجده فى عالم القبالاه اللوريانية وكثير من الحركات المشيحانية الشيوعية الحلولية فهى الأخرى تدور جميعاً فى إطار عالم سائل تماماً لا مركز له.

يقدم لنا المسيرى دريدا: هادماً للانطولوجيا، نافياً للميتافيزيقا، مقوضاً مفككاً للحضارة الأوربية غامضاً فى الأسلوب متلاعباً باللغة. يربط المسيرى ما بعد الحداثة والتفكيك جاعلاً من الأولى الرؤية الفلسفية العامة والثانى منهجاً فى القراءة، كما يربط بين ما بعد الحداثة والإمبريالية. فهما، التفكيك وما بعد الحداثة يمثلان أيديولوجية النظام العالمى الاستعمارى الجديد. وهو يربط ذلك كله بيهودية دريدا وأن كان على استحياء، لا يمنع من إقامة التشابه بين مفاهيمه ومفاهيم القبالا.

يرى المسيرى أن دريدا يحلل بعض النصوص الفلسفية المعاصرة ويقوم بتفكيكها وهو بهذا العمل يحاول تفكيك الحضارة الغربية نفسها (٤٣٧) وأن اهتمامه الأكبر هو نفى الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الثبات، لأن مثل هذا الثبات (من ثم) يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادى (الإلهى) الأمر الذى يؤدى إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شئ فى قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى أى أثر لأى ثبات أو تجاوز، ويهتز كل شئ، ومن ضمن ذلك الإحساس بالعدم نفسه (ص٤٣٥).

وأسلوب دريدا غامض، في رأى المسيرى لا لأن رؤيته الفلسفية مركبة، فهى أبعد ما تكون عن التركيب، ولكنه انطلاقاً من فلسفته التفكيكية التقويضية الانزلاقية يبذل أقصى جهده ليحطم حدود الكلمات والجمل والمعانى ليفرض عليها معانى جديدة ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح أملس فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلاً من أن يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الأفكار فى كتاباته وطبيعة الألعاب اللغوية التى تخبئ كل هذا.

وحول إتهام التفكيك بأنه مجرد لعبة بلاغية تعتمد على مهارة المفكك اللغوية

فإن هذا الانطباع نجده لدى العديد من قراء دريدا يزول بالنظر إلى تعدد وتنوع إنتـــاج دريدا وتناوله خاصة فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث ظهر ما يــسمى المنعطف الأخلاقى والسياسى فى فكر دريدا المتمثل فى الاهتمام بالقضايا الملحة التى يحياها العالم؛ مثل: الدين فى عالمنا، الديمقراطية وأوربا الموحدة وغيرها(١٣٧).

ويربط المسيرى تفكيكية دريدا وفلسفة ما بعد الحداثة. كما يظهر فى حواره مع التريكى حيث يتناول تحت عنوان مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والــسيولة مصطلحات دريدا، التى هى قسمين: مصطلحات الثبات، ومصطلحات السيولة، الأولـــى مثل: الحضور، التمركز حول اللوجوس، التمركز حول المنطوق، والثانيـــة، الاخـــتلاف المرجأ. حيث ترادف التفكيكية وتتلازم مع ما بعد الحداثـــة عنـــد المـــسيرى، فالرؤيـــة الفلسفية هى "ما بعد الحداثة" أما "التفكيكية" فهى منهج فى قـــراءة النـــصوص وأظهـــار التناقض الأساسى الكامن فيها كما لاحظ أحد النقاد" يقول المسيرى يكاد مصطلح "ما بعد الحداثة يترادف ومصطلح التفكيكية وللتمييز بينهما يمكن القول أن الأولى هـــى الرؤيـــة الفلسفية العامة بينما الثانية فى بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة(١٣٨) وكلمـــة "تفكيك" هى فى تصورنا مرادفه لمصطلح "ما بعد الحداثة" أو على الأقل تنويـــع عليهـــا على الرغم، هكذا يكتب المسيرى، من أن دريدا أنكر ذلك فى حواره مع المثقفـــين فـــى القاهرة. ويعطى لما بعد الحداثة نفس السمات التى أعطاها للتفكيكية، فهو فكر تقويـــضى معاد للعقلانية والكليات سواء أكانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول أن يهرب تماماً مـــن الميتافيزيقا ومن الحقيقة ومن المركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقاً فى الـــصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة شأنه فى هذا شأن التفكيكية(١٣٩).

يقدم محمد أحمد البنكى: فى كتابه "دريدا عربياً"، تحفظاً على هذا التصور الذى يجعل التفكيك ومابعد الحداثة وجهان لعملة واحدة لافتاً الانتباه إلى ملاحظة مارجريت روز حول الاحتراس الذى يظهره دريدا من استخدام مصطلح ما بعد الحداثـــة وإلـــى تساؤل كريستوفر موريس، لماذا يرفض دريدا وصف فلسفته التفكيكية بأنها حداثية أو ما بعد حداثية، أن التفكيك وما بعد الحداثة ليسا مترادفين، ومن الناحية الفلسفية يوجـــد اختلاف بين نظرة مضادة للتنوير تلغى كل مشروع الفكـــر النقـــدى وبـــين المـــسلك

التفكيكي الذى يضع المشروع موضع المساءلة دون أن تخفف من اندفاعه التحـــررى. ولا يمكننا فيما يرى البعض القول أن التفكيك هو التعبير الفكرى عن العولمة فدريـــدا من أكثر المفكرين كتابة فى نقد العولمة التكنولوجية الرأسمالية.

يربط المسيرى بين ما بعد الحداثة والأمبريالية وما يطلق عليه العلماينة الشاملة، فهى عنده ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هى رؤية متكاملة للإنسان والكـــون تبنتها حضارة امبريالية انتقلت من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال أغواء الآخر وتفكيكه. يقول: أنا أذهب إلـــى أن التفكيكية ومابعد الحداثة هما فى واقع الأمر ايديولوجية النظام العالمى (الاســـتعمارى) الجديد.

هناك مجموعة من السمات التى تظهر لنا فى قراءة المسيرى لدريدا ليس فقـــط الكتابة الذاتية التى تظهر فى نصوصه والمتمثلة فيما يلقى به فى أذاننا (على جانـــب) هامساً عن من يتناوله من الفلاسفة، بل محاولة حوللت وكمننت فلـــسفته فـــى قالـــب الحلولية الكمونية ثم العودة بها ليهوديته[١٤٠] وأن كان ذلك على حذر يقول: وليس ثمة شك فى وجود علاقة ما بين اليهودية فى طرحها لجملة من الأفكار المتناقضة المتقابلة، مثل المطلق والنسبى، والثابت والمتغير، وبين فلسفة دريدا بصفة عامـــة واطروحـــات التفكيك بصفة خاصة.

أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا بنفس الطريقة التى يصف بهـــا تعامـــل دريدا مع النصوص التى يقوم بتفكيكها. فهو يفكك نصوص دريدا وصولاً للأسس التى تنبنى عليها والتى لا يعلنها دريدا والتى يكتفى غيره ممن يتناول أعمـــال الفيلـــسوف بالإشارة إليها دون التأمل فيها اعتماداً على أن عمل دريدا هو تفكيـــك للنـــصوص أو استراتيجية للقراء، دون الوصول إلى الأفكار العامة له. بينما يسعى المسيرى فى عمله للتأسيس مع التفكيك. لا ينكر المسيرى أنه يقوم بالتفكيك؛ حيث يمارس مع النـــصوص الدريدية نفس المنهج الذى يمارسه دريدا، مع اختلاف بسيط، هو أن دريدا يدعى عـــدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك والمسيرى حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك.

تاسعاً: الجراماتولوجيا والنص الدريدى فى العربية

يستحق عمل أنور غيث ومنى طلبة فى دراسة وترجمة دريدا أن نتوقف معه وقفة توضح ما بذلاه من جهد فى نقل العمل الأساسي لفيلسوف التفكيك إلى العربية إضافة إلى مساهماتهما المتعددة فى لقاء القاهرة سواء فى محاورة دريدا أو ترجمة محاضراته إلى العربية ورغم أن اهتمام طلبة الأساس هو النقد الأدبى، الذى يتضح بجلاء فى دراساتها المختلفة، إلا الدراسة الأدبية لها تتقاطع مع الفلسفة وترتبط بها كما يظهر فى أبحاثها المختلفة حول الهيرمينوطيقا وحول السرد بين ريكور وليوتار، وفى المقدمة الوافية لترجمتها المشتركة لكتاب دريدا الأساس "فى علم الكتابة" مما جعلها مع مغيث، والذى سبق أن قدم عدداً من الترجمات لبورديو والآن تورين وفاتيمو، إضافة إلى دراساته المتعددة عن هيدجر وهابرماس وجيل دولوز، مؤهلين، بهذه الثقافة المشتركة الأدبية والفلسفية لترجمة De la grammatoligie إلى العربية.

قد قدم كل من مغيث وطلبة دراسات تتعلق بدريدا والتفكيك على هامش ترجمتهما المشتركة. كتب مغيث عن التفكيك والمقاومة، والمثقفون والسياسة، حوار مع دريدا[١٤١] وكتبت طلبة عن ثقافة التفكيك، وتجربة شخصية مع التفكيكية[١٤٢] وترجما سويا محاضرتيه "التفكيك والعلوم الإنسانية فى الغد"[١٤٣]، وكان نهاية العمل كانت فى أصل العالم[١٤٤] اللتان ألقاهما دريدا بالقاهرة، وواضح أن هذا الجهد الدقيق قدم إسهاماً متميزاً للثقافة العربية من جهة ولدريدا وفلسفته من جهة ثانية حيث إضافاً بهذه الترجمة نصاً أساسياً من أهم نصوص دريدا، ونصوص الفلسفة المعاصرة إلى العربية.

ولن نتوقف عند الصعوبات أو المعضلات المتعلقة بترجمة دريدا والتى أشارت إليها طلبة سواء المتعلقة بالجملة الدريدية الطويلة أو المصطلحات التى تحمل معان متغايرة ومتضادة مثل: auto affection وdifference وsupplément [١٤٥] أو المتعلقة بماهية التفكيكية وغايته التى أشار إليها مغيث فى مقدمته عن التفكيك والفلسفة. ذلك أن التحليل التفكيكي الدريدى هو عبارة عن استراتيجية لقراءة النصوص يوجهها الرصيد المعرفي للمفكك، كما كتبت المترجمة، التى ترى دريدا قارئ قد يطوف بنا فى قراءته التفكيكية الشديدة التفصيل والتدقيق والاتساع والشطح أحيانا ميادين معرفية شتى. ويظهر الوعى بعمل دريدا وجهد طلبة التى لم يتوارى حضورها فى الترجمة أمام

حضور دريدا فى بيانها لأسلوب كتابته وهى تعرض للصعوبات التى وواجهتهما "ضمن الكتابة المهمة المراوغة إلى الكتابة المنبسطة يبدو أسلوب دريدا بلاغياً بصورة مفرطة، ومع هذا، ومع وعيها بالاعتراضات على دريدا بالتأكيد على غياب البعد الفلسفي وقصر أثره على النقد الأدبى كما يفعل جون سيرل، فهى ترى أن النسيج الأسلوبى لأعمال دريدا لا يمكن أبداً أن يوصف بالأدبى فنقطة انطلاقه ليست الأدب وإنما الفكر الفلسفى[١٤٦]. وتفيض طلبة فى عرض الجهود المختلفة فى تناول العلاقة بين الأدب والفلسفة سواء لدى بسكال وفولتير وروسو أو لدى الوجودية وهيدجر، الذى جعل اللغة الشعرية بيت الوجود، وتقارن بين التفكيك والهيرمينوطيقا بوصفهما فلسفتين تقومان على التحليل النصى. وأن كلاهما لا يقدم نظرية بقدر ما يطرح استراتيجية للقراءة[١٤٧].

وتتوقف طلبة عن ارتباط فلسفة التفكيك بفلسفة اللغة، فهى (فلسفة التفكيك) لا تتأمل الظواهر وتصوغ تأملاتها فى صيغ مقررة وإنما تتأمل الظواهر من خلال اللغة وتطور أفكارها باللغة أيضاً وتصف معضلات الفكر من خلال المعضلة اللغوية ذاتها. تشير طلبة إلى الحيل البلاغية التى يستخدمها دريدا موضحة أن مثل هذه الحيل البلاغية تجعل الخطاب الفلسفى الدريدى ضبابياً وغائماً أو هرمسياً غنوصياً يستدعى صورة تحوت الإله المصرى القديم رب الكلمة الذى طالما أعجب به دريدا ووصفه بإنه يخفى ويتخفى دائماً[١٤٨].

أن القراءة التى تقدمها طلبة لدريدا والمبطنة بثقافة أدبية ونقدية ومعرفة دقيقة بخبايا اللغة الفرنسية تجعلنا نلمح مسافة تسمح لنا أن نرى المترجمة قريبة بعيدة، داخل النص وخارجه لم تتوارى لحظة أو تتغيب فى غمرة الحماس لدريدا والتفكيك وهو ما يظهر لدى مغيث الذى يعى تماماً أن علينا قبل نعرض لبعض ملامح التفكيك أن نكشف عن مكانته في تاريخ الفلسفة وعن اللحظة التى بدأ أداء دوره النقدي ويدعونا أن نترك النص قليلاً ونخرج إلى السياق رغم أن هذه العبارة تتعارض مع تأكيد دريدا بإنه لا يوجد ما هو خارج النص. ومع هذا فهو يرى أن الاحتفاء بالنص والاجتهاد فى طريقة مبتكرة لقراءته على نحو ما يظهر فى "علم الكتابة" هو محاولة من جانب دريدا للحفاظ على الفلسفة وإنعاشها بعد ضربات قاسية وجهت إليها من النزعة الماركسية والنزعة الوضعية ونزعة التحليل النفسى[١٤٩]. وفى هذا الإطار يأتى عمل دريدا

موسوماً بمفارقة كبرى: إذ يمثل استمراراً لهذا النقد من جهة ودفاعاً عن الفلسفة من جهة أخرى. وهو أحد مشروعين لإحياء الفلسفة في القرن العشرين، الأول يمثله نيتشه ودولوز والثانى يمثله هيدجر ودريدا وهما يشتركان فى رفض الهيمنة الهيجلية والبنيوية وفى بلورة النقد انطلاقاً من الميتافيزيقا وضدها فى آن، وفى اللجوء المشترك إلى مفهوم الاختلاف(١٥٠).

ويشركنا مغيث معه فى تتبع الإشكالية الفلسفية التى ينطلق منها دريدا بالعودة إلى فينومينولوجيا هوسرل حيث تلاحظ فى الكتاب الذى يترجمانه استخدام دريدا لترسانة مفاهيم الفينومينولوجيا مثل: الظهور والسرد والقصدية والأنا الخالص لافتا نظرنا للمرجعية الفلسفية التى نبعث منها أغلب المصطلحات التى يستخدمها دريدا. ولنفس السبب يتوقف عند هيدجر. حيث يتحدث صاحب التفكيك عن: نقد ميتافيزيقا الحضور ونقد التمثيل والتراث الاونطو – ثيولوجى واختتام حقبة الانطولوجية التى أثارها هيدجر وجعل هدفها تجاوز الميتافيزيقا بعد أن أتهمها بأنها نسيان للوجود لأنها تهتم بالموجود وليس الوجود نفسه(١٥١).

بعد وضع فلسفة دريدا كما تتجلى فى كتابه "علم الكتابة" فى سياقها الفلسفى يتطرق إلى مفهوم التفكيك، رغم عزوف دريدا عن تقديم تعريف محدد له. وينظر مغيث للتفكيك بوصفه مساراً أو عملية أو حدثاً يقع، وأننا يمكن أن نتعرف عليه فى لحظة أدائه لعمله بتتبعنا للدور الذى يقوم به مفهوم الكتابة فى النص الذى بين أيدينا(١٥٢). ويرى أن التفكيك ليس مقاربة تخص مشكلة "الكتابة" وحدها، لكنه خرج من إطار هذا الكتاب ليصبح علامة على فلسفة دريدا بأسرها، بل إنه صار أسلوباً متبعاً فى النقد الأدبى والنقد الثقافى مما يوحى بأنه صار منهجاً محدد المعالم والخطوات. رغم أن دريدا يرفض الإقرار بذلك.

أن عدم تحديد دريدا للتفكيك وندرة ما يقدمه أنصاره من تعريف لمنهجهم أدى إلى الرجوع إلى خصوم التفكيك لالتماس مثل هذا التعريف لدى جون سيرل الذى يعرف التفكيك بأنه مجموعة من المناهج الخاصة بتناول النصوص أو مجموعة من الاستراتيجيات التى تهدف إلى تقويض ميولنا النابعة من مركزية اللوغوس. ويفيض فى مناقشة موقف سيرل الوضعى الذى ينتهى إلى اعتبار النتاج الفلسفى ركام من

البلاغة الفارغة، موضحاً أن ما عرضه سيرل يتصل بصورة وثيقة ببنية كتاب "فى علم الكتابة" وأسلوبه ومنهجه لكنه لا ينطبق على التجليات الأخرى للتفكيك كما ظهرت فى كتب دريدا الأخرى. فهو يرى أن التطور اللاحق فى فلسفة دريدا أسهم فى تجاوز التفكيك لدائرة مشكلة الكتابة والأسس المعرفية لميتافيزيقا الحضور إلى تناول القضايا السياسية والأخلاقية المعاصرة والملحة، وأصبح للتفكيك بفضل ذلك تجليات مختلفة وتاريخاً متنوعاً يتجاوز حدود المحاولات الأولى لبلورته وتعريفه(١٥٣).

يسعى مغيث إلى تقديم فهم للتفكيك من مجمل عمل دريدا ولا يكتفى بما عرف عنه من خلال نصوصه الأولى مناقشاً ما عرف عنه من آراء وذلك حين يطرح قضية غاية التفكيك وحدوده فمقابل إتهام التفكيك بإنه مجرد لعبة بلاغية تعتمد على مهارة المفكك اللغوية فى تحميل النصوص معانى مضادة فإن إنتاج دريدا الغزير والمتنوع تكتنفه وحدة فى التناول واهتمام بقضايا حيوية ورسالة ملتزمة.

هذا الموقف من دريدا يتضح فى موضوع الحوار الذى أجراه مغيث معه ونشر فى مجلة إبداع عن المثقفون والسياسة والذى يرتبط بما كتبه أيضاً عن التفكيك والمقاومة. وهو موقف يختلف عن بعض المواقف العربية التى تزعم أن التفكيك هو التعبير الفكرى عن العولمة الجارية الآن. فدريدا هو أغزر المفكرين كتابة فى نقد العولمة التكنولوجية الرأسمالية. من الواضح أن مغيث يرد على المسيرى وأن لم يذكره بالاسم، حيث ينبه إلى ضرورة التمييز بين التفكيك وتيار ما بعد الحداثة، فقضية الحداثة ونهايتها أو صيرورتها لم تكن يوما موضوعاً لاهتمام دريدا(١٥٤).

يميز مغيث بين موقفين أحداهما يرى أن التفكيك تكمن غايته فى داخله والثانى يرى أنه مجرد مرحلة تحتاج إلى مكمل، ونجد هذا المعنى الثانى لدى الفيلسوف الإيطالي فاتيمو الذى يطرح فى أعقاب التفكيك عملية جديدة حيث يقترح إعادة بناء تفسيرية لتراثه وهو نفس ما فعله جادامر حين انتقد الصلة التى أقامها دريدا بين ميتافيزيقا الحضور ومركزية اللوغوس حيث يوافق دريدا على نقد ميتافيزيقا الحضور ويخالفه فى نقد مركزية اللوغوس من أجل إفساح المجال لهيرمينوطيقا تظل ضرورية بعد مهمة التفكيك أما افتراض أن التفكيك تكمن غايته فى داخله فهو ما تدل عليه كتابات دريدا نفسها وقضاياه التى أهتم بها والاتساق الذى يرى مغيث أنه يسكن

نصوصه. فدريدا من وجهة نظره يرى أن المفكك ينبغي أن يكون مدفوعاً بروح المقاومة ليدافع عن مثل أعلى للإنسان. مثل مستحيل التحقيق ولكنه يعد الشرط الضروري للتحقق الفعلي للإنسانية. ولهذا استقبلت استراتيجية التفكيك استقبالاً خصباً ومثمراً في مجالات أخرى كثيرة تتسم معظمها بمقاومة أشكال الهيمنة كافة(١٥٥).

يظهر أنور مغيث في هذه القراءة المغايرة للتفكيك عما ما معروف عنه وتكاد تغيب صورة دريدا فما يهدف إليه المترجم هو أن تهيئ هذه الترجمة شروطاً أفضل للتفاعل مع فكر دريدا سواء بالتبني أو النقد أو التجاوز .. وفي نظره كان هذا الجهد في الترجمة عملاً من أعمال الممارسة النقدية ومقاومة الهيمنة في ثقافتنا العربية(١٥٦) وهذا ما جعلنا بدورنا نتناوله بعد عرضنا لمواقف التبني وموقف الرفض.

عاشراً: التفكيكية والنقد الأدبي

أ – والتشريحية وبدايات التعرف على التفكيك

اختار عبدالله الغذامي عنوان "الخطيئة والتكفير" يلخص به التطور من البنيوية إلى التشريحية – ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال "مفهوم الأثر". وهو من الأعمال المبكرة ١٩٨٥، التي تناولت التفكيك في العربية من منظور النقد الأدبي. وقد آثر الغذامي– الذي اهتم كثيرا في كتاباته التالية بالتفكيكية والنقد الادبي– ترجمة Deconstruction بالتشريحية، وهي تسمية خاصة به، لم يستعملها سواه في الدلالة على التفكيك هذا الاختيار يوضح الحيرة التي تظهر في التعامل مع النظريات الجديدة، وهذا ما يتضح في حديثه عن التفكير في التسمية. يقول: احترت في تعريب هذه المصطلح، ولم أر أحداً من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعي) وفكرت له بكلمات مثل (النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت في استخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أي نقض، ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حل) أي درس بتفصيل، واستقر رأيي أخيراً على كلمة (التشريحية، أو تشريح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص"(١٥٧).

ويرى الغذامي أن انطلاقة دريدا بدأت مع صدور كتابه Garmmatology الذي

يترجمه بـــ (فى النحوية)[158]. ١٩٦٧ حيث حاول نقد الفكر الغربى متهما إياه بالتمركز المنطقى، وهو الارتكاز على (المدلول) وتغلبه فى البحث الفلسفى واللغوى، وفى مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (فى علم الكتابة) يقول: "سأدعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا فلن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق فى الوجود، ومكانه معد سلفاً، والألسنية ليست إلا جزاءً من ذلك العلم العام"[159].

وأهم ما يتوقف عنده الغذامى هو مفهوم "الأثر" وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدى، أنه مفهوم يعطى هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التى تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها كل قراء الأدب. وهى عنده أقرب إلى "سحر البيان"[160] والأثر هو التشكيل الناتج عن "الكتابة" وذلك يتم عندما تتصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فتتحول الكتابة لتصبح هى القيمة الأولى. والكتابة هنا – وكما سنعرف فى فقرة أخرى – تقف ضد النطق[161] وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهى حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثر كبديل لإشارة سوسير، وهو يطرحه كلغز. ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تتشكل بها الكتابة. ويصير "الأثر" وحدة نظرية فى فكرة النحوية [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل طاقتها عليه. ومن خلاله تنتعش الكتابة[162].

ومع فكرة الأثر تناول أيضاً التناص التي يطلق عليها الغذامي "التكرارية"ويرى أنها التى يلغى بها دريدا وجود حدود بين نص وآخر، التى تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم "تداخل النصوص"، لأن أى نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر فى زمن آخر. فكل نص أدبى هو فى خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص فى وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهى بهذا كله تحمل معها تاريخها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت "التفكيكية" لتؤكد على قيمة "النص" وأهميته، وعلى أنه محور النظر كما قال دريدا انه إلا وجود لشىء خارج النص، ولأن لا شىء خارج، النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل

النص لتبحث عن الآثر وتستخرج من جوف النص السيميولوجية المختفية فيه، والتى تتحرك داخله كالسراب[١٦٣].

والقراءة التفكيكية (أو التشريحية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة ، وفيها يتواجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته من خلال مفهوم "السياق" وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن مالا يحصى من النصوص[١٦٤]. وقد أثار ما قدمه الغذامي اهتمام الباحثين الذين تابعوه ونقلوا عنه حيث نرى صدى عباراته لدى التاليين عليه. وقد تناول محمد البنكى الاختلاف المرجأ منهج الغذامي بوصفه تفكيكاً فى مجلة كلمات، البحرين ١٩٩٢ وكتب معجب الزهرانى : النقد الجمالي فى النقد الألسنى، قراءة لجماليات الإبداع والتلقى كما يطرحها كتاب "الخطيئة والتكفير" للغذامي- بحث مقدم إلى الملتقى الأدبى الرابع لمجلس التعاون لدول الخليج العربية الكويت ١٢-١٤ ديسمبر ١٩٩٥.

٢- التفكيك الأصول والمقولات:

يحاول عبدالله إبراهيم مقاربة فكر دريدا فى التفكيك فى اكثر من دراسة اولها ما جعلناه عنوانا لهذه الفقرة حيث ، يرصد المقولات الأساسية له، رابطا إياها بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلى رسم خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها واندماجها فى منهجيات آخر وصولاً إلى تجلياتها فى المنهج التفكيكى. إلا أن البحث فى اللسانيات وأهميته لا ينسيه البحث فى الأصول الفلسفية للتفكيك. ويوضح نقد دريدا للبنيوية قبل بيان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات البنيوية. ويذكر إن عمل دريداً ينهض أساساً على رفض ما يسميه التمركز العقلى، داعيا إلى دور حر للغة بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى. لهذا لم يقتصر تأثيره على الفكر الفلسفى، بل امتد إلى النقد الأدبى. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملائمة لبيان استراتيجيات دريدا فى التفكيك.

ويتتبع عبدالله إبراهيم بوادر ظهور منهج التفكيك عند دريدا منذ دراسته عن هوسرل وتأثير هيدجر الذى يعترف دريدا أن دينه له من العمق بحيث يصعب بيانه. لقد استوعب التفكيك الجهود البنيوية، وكشوفات النقد الجديد والمنهج الذى أرسته الشكلانية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب

"الأصول والمقولات" يرى أنه لا يمكن عد دريدا فيلسوفاً بالمعنى المتعارف عليه كما لا يعد ناقداً، وأن ما ينطبق عليه حقاً هى كلمة قارئ لكنه قارئ جديد متسلح برؤية فكرية وتاريخية(١٦٥).

ويسعى الناقد العراقى إلى بيان مصطلح التفكيك ومحاولة تحديده ، فهو مصطلح مضلل فى دلالته المباشرة، لكنه خصب فى دلالته الفكرية، فهو يدل على التهديم، والتخريب والتشريح، وهى دلالات تقترن بالمحسوسات والمرئيات، وفى مستواه الدلالى العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة.

ويقف أمام المصطلحات الأساسية التى ترتكز عليها استراتيجية دريدا فى القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التى تعد مفاتيح فلسفته مثل: الاختلاف، التمركز العقلى، علم الكتابة، اللغة، النص، الدلالة، القراءة وغيرها. وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف وقد أوضح دريدا فهمه له فى بحث عنوانه "الاختلاف" نشر فى كتاب "الكلام الظاهرة".وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف فى الشكل والخاصية. ومفردة differe لاتينية توحى بالتشتت والانتشار والتفرق والبعثرة To defer يدل على التأجيل والتأخير والأرجأ والتوانى والتعويق. والاختلاف عند دريدا كما يقول فعالية حرة غير مقيدة "إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى البنية، فالاختلاف يوجد فى اللغة ليكون أول الشروط لظهور المعنى(١٦٦).

و"الكتابة" هى المفهوم الذى يعرض له إبراهيم ويوضحه فى سياق فلسفة دريدا، الذى يقترح فى مواجهة ميتافيزيقا الحضور – والتى تكونت بفعل "التمركز المنطقى" المستند إلى "التمركز الصوتى"(١٦٤) أى العناية بالكلام على حساب الكتابة – "الكتابة" أو الجراماتولوجيا؛ وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر بقلب أفضلية الكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة وهى حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت أو لنقل أنها انفجار السكوت(١٦٧). ومفهوم الجراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر فى دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق إنما بوصفها كياناً ذا خصوصية وتميز، أنها لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن

نراها على أنها السبب فى ظهور واقع جديد إلى الوجود[١٦٨].

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة. لينتهى إلى أن التفكيك بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالى يهدف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور التى تستند إليها الحضارة الغربية ، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغاير عما أرسته الميتافيزيقا الغربية. أما فيما يخص الأدب، فإن التفكيك ثورة على المنهجية التقليدية والبنيوية وإذا كان التفكيك قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصولاً إلى التأويل فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف فى المعانى يمنح الخطابات قوة خاصة لانه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مداراً لأفاق ذات دلالات كثيرة.

ويكتب عبدالله ابراهيم فى كتابه الذى يحمل عنوانا ديريديا هو "المركزية الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات "الصادر في بيروت ١٩٩٧ فى الفصل السادس ، الباب الثالث الميتافيزيقا الغربية ونقد التمركزات الخطابية حيث يتناول : دريدا المفكك ونقد بؤر التمركز فى الميتافيزيقا الغربية ، التفكيك وفاعلية الاختلاف ، نقد التمركز حول العقل ، الجراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت . وهو يستعين بما سبق ان كتبه حول التفكيك ويتوسع فيه وينتهى الى ان مشروع دريدا النقدى ضد المركزية بدأ من دعوة الاختلاف مقابل قول الفكر الغربى بالمماثلة، فالمماثلة نتاج الميتافيزيقا التى اقصت كل شئ ، الا ما يتصل بالعقل . فتمركز الرؤى والتصورات حول هذا المفهوم. انتهى دريدا الى ان التمركز يرجع الى التمركز حول الصوت او الكلام ، وجاء مفهوم " علم الكتابة " ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر[١٦٩].

٣- تحيز وعدمية المنهج التفكيكى

يناقش سعد البازعى إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضى ذلك فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية مؤكداً على التلازم المنهجى - الفكرى من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفى والمنظومة الإدراكية التى يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالى لها. وهو يؤكد على الأسس اليهودية للتفكيكية، ذلك القول الذى نجده لدى عدد غير قليل من الأساتذة العرب أشرنا منهم إلى المسيرى وأمينة غصن

وأسامة خليل وهم يمثلون رؤى مستقلة لكل منهم أكثر من كونهم يمثلون تياراً.

يربط البازعي التفكيك بمصدره في فلسفة نيتشه من خلال تحليل دقيق للمصطلح وربطه بالعدمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له، فالمفترض أن التفكيك هو المقابل الدقيق لكلمة Deconstructior ولكنها ليست كذلك، فاللفظة الغربية تعنى نقض البناء أو هدمه Deconstruction (أى اللابنائية) ويرى أن "التقويضية" هى الترجمة الأدق، ولكنه يستمر مع ذلك فى استخدام عبارة تفكيك لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحى لها، وأهمية تحديد التفكيك بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها وبين العدمية بالمفهوم الذى وضعه نيتشه(١٧٠).

ويرى أن التفكيك يعبرعن إشكالية حضارية، ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حتمي للصراع الفلسفى الطويل فى تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما الطريق الثانى فيدرس فيه التفكيك كجزء من التطور الثقافى الغربى من الشفهية إلى الكتابة. فالتفكيك هنا هو نيتجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابى فى المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية(١٧١).

وكى يؤكد أن التفكيكيين هم أشد مفكرى ونقاد الغرب المعاصرين وعيا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكهم، يعرض لشهادة الناقد التفكيكى الأمريكى ج. هيلز ميللر الذى يقول: لقد فكرت فى السبب الذى يجعل أمريكيا (بخلفيتى البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلاً، وأعتقد أننى توصلت إلى الجواب فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودى، أو التراث العقلانى اليهودى فى أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان فى أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح فى عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزى، نوع من الصراع الذى أحمله فى داخلى بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك فى قدرة أى شيء على التوسط حتى المسيح نفسه(١٧٢). ويعلق على ذلك بأن اكتشاف الناقد الأمريكى لموروثه البروتستانتي – اليهودى كدافع رئيسى نحو التفكيك وجاك دريدا خاصة هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدى الغربية.

ويشير للعلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسى أدموند جابيه وكلاهما يهودى قريب الصلة بموروثه، أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيرى للتوراة وللتراث القبالى، أى كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: "هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها الشعرى للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أى عدم ثباته فى مرجعية شىء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقة على قصائد جابيه، فهى الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة[١٧٣] ويشير إلى النموذج اليهودى للرحيل الأفقى الذى وضعه ايمانويل ليفيناس "الفيلسوف الفرنسى اليهودى واحد المؤثرين فى فكر دريدا" مقابل النموذج اليونانى للرحيل الدائرى . ويشير البازعى إلى تأكيد بعض المتخصصين فى الدراسات العبرية على صلة ذلك الموروث بالتفكيك. ويستنتج من ذلك أن ميللر لم يكن مخطئاً إذن. فوراء انجذابه للتفكيك يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتى – اليهودى ضد المقدس فى داخلنا كما يعبر جابيه ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيراً من المضامين الفلسفية التى قام عليها ذلك المنهج[١٧٤].

حادى عشر: تعقيبات ختامية

حول التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر.

طرحنا فى بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفى المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربى، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته إلى العربية ؟ وهى دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبى)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالى، نور الدين افاية)، وبيان ضرورة التعدد والاختلاف فى تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكى) وتفكيك الفكر العربى بتراثه التوحيدى ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربى فى ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها فى المختلف بنقد العقل الغربى عبر نصوصه (صفدى) ونقد العقل العربى (على حرب)، وأشرنا

للتفكيكية والنقد الأدبى بداية من التعرف على المصطلح (الغذامى) وبيان التفكيك أصوله ومقولاته (عبد الله إبراهيم)، وبيان غربية منهج التفكيك وتحيزه (سعد البازعى). واصوله العبرية(عبد الوهاب المسيري واسامة خليل).

وبالطبع لم نتناول فى الفقرات السابقة. كل من عرض للتفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب" بالدراسة منذ ما يزيد عن عشرين سنة[١٧٥] وعاد ليقدم لنا بحثاً عميقاً وافياً عن "التفكيك دراسة فى المفهومات"[١٧٦] ويكرس جورج زيناتى الرحلة الثانية فى كتابه "رحلات داخل الفلسفة الغربية" للولوج إلى منهجية التفكيك عند دريدا. وفى رحلة أخرى يتناول اللغة التى تسعى الثقافة الغربية من خلالها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض لذلك التيار الذى يستخدم اللغة ليفكك كل التراث الفلسفى العقلانى. ويتناول ثانية "فلسفة جاك دريدا البلامركز" التى تنادى بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه، أى إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل وادوراد سعيد وما كتبه حول دريدا في كتبه المختلفة[١٧٧]. وبختى بن عودة الذى يشير اليه في معظم دراساته التى جمعت تحت عنوان " رنين الحداثة "[١٧٨] ويستشهد عبد الله عبد اللاوى بجامعة وهران - بأفكار دريدا، ويجعل أقوال صاحب "هوامش الفلسفة" جزء من نصه. ويؤكد على ضرورة فكر الاختلاف الذى لابد منه. فعن طريقة تفجر القشرة الصلبة للحتميات ونشيد مقبرة للبنيات البالية بواسطة الإنشاء والبناء "للمفهوم" وإنتاجه من الموضوع ذاته وما يطلق عليه "انطولوجية النص" أى تحليل النص بالنص.[١٧٩] ونستطيع أن نذكر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. الا أن مهمتنا هنا بيان القضايا العديدة التى تثيرها فلسفة التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر. وهى القضايا التى توضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

يوضح الدكتور أحمد أبو زيد فى مقدمة "التفكيك: دراسة فى المفهومات" أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعى الفرنسى المعاصر جاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستخدمة فى الكتابات "بعد البنائية"، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفاً محدداً لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هى مسألة (عمل) داخل نسق من الافكار الرئيسة المنظمة والنظر إليها من منظور داخلى وآخر خارجى

للكشف عما قد يكون بها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكيك إذن أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتعمقة التى تهدف إلى الكشف عما قد يوجد فى النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين امور وقضايا يقبلها الكثيرون على علاتها. ويعتمد التفكيك فى ذلك على القدرة على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استخراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأصلى. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكيك هو امتداد للبنائية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة خليقة بالاهتمام.

ويمكن القول أن الكتاب العرب لم يتركوا عملاً من أعمال دريدا إلا وتعرفوا عليه ولا جانباً من جوانب اهتمامه - بخاصة المتأخرة - إلا وأعملوا فيه النظر قراءة ودراسة وترجمة ونقداً. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكثر الفلاسفة المعاصرين استحوازاً على القارئ والمثقف العربى، رغم انه قد لا يكون أهم الفلاسفة المعاصرين فى فرنسا، وعلى الرغم من أن جيل دولوز قد يفوقه عمقاً فلسفياً إلا أننا فى متابعتنا للغرب نتوقف عند من يتوقف امامه والاعلام الغربى ونتجاهل من يستحق الاهتمام مثل دولوز المناصر للقضايا العربية ، فلم يلق العناية من الغرب رغم اهمية فلسفته وكما كانت النيتشوية فى الثلاثينيات، والبرجسونية فى الأربعينيات، والوجودية فى الخمسينيات وربما الستينيات، والهيجلية والماركسية فى فى الستينيات، والوضعية فى ثوبها العربى فى السبعينيات، والأبستمولوجيا والبنيوية فى الثمانينيات.. فإن حفريات المعرفة (فوكو) والتفكيك دريدا هى اللحن السارى والنغمة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن. ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيكية الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربى المعاصر كما أشار سالم يافوت وانور مغيث ومني طلبة وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر العربى فى الانشغال بجزئيات وتفريعات المذاهب والاتجاهات الغربية التى تموج بها فرنسا وأوروبا، ومع هذا نجد المتابعة واللهاث خلف هذه التيارات تسابقاً فى الحداثة وإعلاناً للعصرية وكأن "التفكير فى الفكر الغربى ومتابعة أحدث تياراته فريضة إسلامية" أو قل هو الفريضة الغائبة عند المثقف والكاتب والقارئ العربى. فالترجمات تتابع والدراسات تتوالى تعرض لكل ما يتعلق بالتفكيك والاختلاف. ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع

الاهتمام التى شغلت من تعرضوا للتفكيك ، الذى يرجع تقريباً إلى الثمانينات ١٩٨٠ حيث نشر الخطيبى بعض أعماله مثل؛ "الاسم العربى الجريح"، و"النقد المزدوج"، والذى ساعد فى نقلها إلى العربية أدونيس حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيكيين في العربية.ثم سادت بعد ذلك لدى المفكرين والنقاد العرب في الشمال الافريقى من المغرب وتونس الاكثر متابعة للفكر الفرنسي. وهذه المواضع التى اهتموا بها هى:

١- الأصول الفلسفية التى نهل منها دريدا سواء لدى هيدجر، أم نيتشه، أم روسو وصولاً إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بنعبد العالى أمام هيدجر. ويقدم تصوره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيجل فى كتابه "التراث والاختلاف : هايدجر ضد هيجل" ١٩٨٥، ويعرض عبد العزيز بن عرفة الملامح الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف" ويشير إليه نور الدين افايه فى كتابه "الهوية والاختلاف" وعبد الله إبراهيم "التفكيك الأصول والمقولات" كما يعرض هاشم صالح لتفكيك كل من هيدجر ونيتشه، ويفضل تفكيك الأخير الذى نهض بمهام واقعية تخص واقعنا أكثر مما فعل هيدجر وسعد البازعي والمسيري يربطان تفكيكية دريدا بعدمية نيتشه.

٢- المصطلح: ومع هذا يختلف أصحاب التفكيك والاختلاف فى العربية حول ترجمة أهم مصطلحين وهما التفكيك والاختلاف. حيث يستخدم التريكى اسم "التنوع" مع الاختلاف ويستخدم مترجموا الخطيبى اصطلاح "الفرق" بدلاً من الاختلاف وأحياناً التميز، وبينما ساد مصطلح التفكيك والتفكيكية فهناك من استخدم "التشريحية" في البداية الغذامى، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد على اصطلاح "اللابنائية" أو "التقويضية" البازعى ومع هذا ساد استخدام المصطلحين التفكيك والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات الأخري لم تستقرا بعد وكثيراً منها لم تجد المصطلح العربى المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهى الذى ترجم حوارات جاك دريدا بعنوان "مواقع".وترجمها أخرون "بمواضع".

٣-- ويوضح العديد من كتابنا أن ظهور التفكيكية رداً على البنيوية وتوسيعا لها وأن صعود دريداً والمد القوى لأفكاره يرتبط بانحسار كلود ليفى ستروس .. كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد واحمد ابو زيد وجابر عصفور، فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النص اللاحق من السابق وتتداخل النصوص. رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذى

يقضي على خصوصية النص الفلسفي.

٤- ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسه. فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبي هو المقياس الأساسي في مسألة التفكيك، لأننا نجد في النص صيرورة ومنهجية التفكيك، ويعنون علي حرب عمله باسم النص والحقيقة، فهو كما يخبرنا قارئ يشتغل على النصوص حفراً وتنقيباً أو تحليلاً وتفكيكاً. وكذلك يفعل محمد الجويلي في كتابه "الزعيم في المخيال الإسلامي" الذي يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها. ومهمة محمد أركون التي ما فتئ يقوم بها هي تفكيك النص ، والنص القرآني وما قام حوله من نصوص. ويبحث الخطيبي عن نوعية أخرى من النصوص حيث ينصب عمله على النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين افايه والغذامي في "من البنيوية إلى التشريحية" (= التفكيكية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائي كي يتفاعل مع النص.

يهدف التفكيك إذن عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا على النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون في كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكيك ويأتي على رأس هؤلاء أركون ، وهاشم صالح، وعلي حرب.

٥-ويعني التفكيك أيضاً عند معظم هؤلاء رفض المركزية، تفكيك العقل ونقد ومساءلة العقل، سواء العقل الغربي (مطاع صفدي) أو العربي (الخطيبي) أو العقل العربي الإسلامي (محمد أركون).

٦- الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفي والنص الأدبي. وهي سمة يشدد عليها الناقد الأدبي ويشيد بها ، فدريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التي تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام في عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والأدب سمة أحد مهام حركة التفكيك، فإن هاشم صالح ينتقد دريدا الذي لم ينتبه إلى حجم الخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفي على طريقة الخطاب الأدبي يعني إفقاره خصوصيته ومطمحه في التوصل إلى الحقيقة. كما أنه يعني قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلسفي إلى مجرد خطاب شعري أو أدبي وهو ما نجده لدي حسن حنفي وذلك عند موقف النقاد الذين يميلون ألي

استحسان ليس التوحيد بل التقريب بين النصوص المختلفة الادبية والفلسفية والدينية.

٧- وينتج عن التقارب بين النص الفلسفي والأدبي الاهتمام بموضوعات مثل. "الكتابة" ومن هنا الحرص علي ترجمة أهم اعمال دريدا،رغم استغراق ذلك فترة طويلة ورغم تأخر الترجمة، فالجراماتولوجي، هو نص دريدا الاساسي وهناك ضرورة لتعريبه لذا يتوقف الكثيرون أمام مفهوم الكتابة كما لدى مغيب وطلبة وكاظم جهاد، عبد الله إبراهيم والغذامي، والوقوف أمام الرمز والدلالة "الخطيبي" الأثر والدلالة، الدال والاستبدال "عبد العزيز بن عرفة" الذى يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون؛ الخطيبي، افايه عن رولان بارت.

٨- وينتقل الاهتمام ويمتد من الفلسفة والأدب إلى الفنون الجميلة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكى عن الاختلاف في الرسم، وبن عرفة عن فان جوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف ويطبق الخطيبى ذلك علي الكتابات الشعبية وعلي الوشم.

٩- وينتج عن ذلك أن يبدع لنا اصحاب فكر الاختلاف فى العربية اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبي: النقد المزدوج، الاختلاف الوحشي، ولدى اركون: خلخلة النص وزحزحة الأفكار، ولدى مطاع صفدى: التأسيس فى المختلف، استراتيجية التسمية، ولدى فتحى التريكى "جدلية العودة والتجاوز" وبنعبد العالى "مجاوزة الميتافيزيقا" وعند حرب مساءلة العقل عن لامعقوله ، والحرث فى اللامفكر فيه أو الممتنع عن التفكير. وعند التريكى، الاختلاف والآخر وحقوق الأقليات والديمقراطية. فمقابل فهم التفكيك باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغذامى نجد كثير من مفكرينا يستخدمون التفكيك فى قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة من التاريخ أو الدين أو النص.

١٠- يهتم أصحاب فكر التفكيك والاختلاف فى العربية بقضايا معينة، يتراءى لهم أنها أقرب إلى هموم القارئ والمواطن العربى مثل : قضية الهوية والذاتية باعتبارها وحدة لمكونات وكيان لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهوية الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربى (اركون) ولا يمكن أن تقوم فقط على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات

والتناقضات الداخلية (الخطيبى). ومن هنا دعوته إلى النقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا. علينا إذن أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربى كما يرى نور الدين افاية تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقتراب من العربى، الابتعاد عن الاعتبارات التى تصنفه داخل سلطة مرجعية واحدة وإعادة النظر فى الفئات المهمشة والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكيك عند أركون كما يدافع عنه البعض– على حرب – كما يفكك من جهة يوحد من جهة أخرى، فالتفكيك يخدم التوحيد.

١١– والتفكيك عند حرب يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التى ينبنى عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكل، قهر الكلى. ومن هنا فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى التريكى. بتأكيد التوجه الديمقراطى وإفساح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتعدد عبد السلام بنعبد العالى، واعتبار الإسلام تركيباً لكل الثقافات التى كانت موجودة فى المجتمعات التى قام بإدخالها إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين افايه) وهناك من يتخذون مواقف ضد الأختلاف كما تجد مواقف أخري تسعي مع القول بالاختلاف علي التاكيد علي الوحدة كما لدى ناصيف نصار في "لطائف في الاختلاف"في كتابه التفكير و الهجرة، فهو ضد النظام الكلي ومع الديمقراطية.

١٢– وعلى ذلك نجد من يؤكدون على ارتباط التفكيك ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبى بل أيضاً بالسوسيولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد ؛عالم الانثربولوجيا العربى المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء فى دراسته "التفكيك دراسة فى المفهومات" فى مجلة المركز القومى للبحوث الاجتماعية بالقاهرة . والخطيبى فى "النقد المزدوج" يرى أن فى الاختلاف الاجتماعى تقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى وأسسه الأخلاقية. وفي دراسته سيوسولوجيا العالم العربى يطالب الخطيبى بإعادة النظر فى أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك الفكر الاجتماعى العربى بل نجد ان هناك من يستخدمون دريدا من اجل تقديم قراءة جديده للماركسية

(نديم نجدي) بيان الأطياف أما وقد مات ماركسي دريدا مازال حيا.

١٣- وفي الميتافيزيقا تأتي فلسفة دريدا لتحدد بينية ومحدودية وتاريخية المشروع الثقافي الغربي أو الميتافيزيقا الغربية التي تقوم على مركزية اللوغوس. ويعلن ضرورة انفتاح المجال للآخر غير الغربي، وهنا نجد وقفة كبرى أمام القطيعة مع السيطرة الثقافية الغربية (الخطيبي) ومحدودية الفلسفة الغربية (التريكي) ونهاية الوعي الأوروبي وبداية وعي العالم الثالث (حسن حنفي) فنحن أمام لحظة تحطيم النموذج الغربي.

١٤- ومن هنا نلجأ إلى الأصول العبرية له. يذكر الخطيبي في سجاله مع فربلومسكي الذي يستخدم مفهوم الاختلاف ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ . ويستشهد سعد البازعي باعتراف الناقد الأمريكي ج هيلز ميللر بأن أنجذابه بخلفيته البروتستانتيه تجاه دريدا يرجع للشبه بين البروتستانتية والتراث اليهودي، ويعلق على ذلك بأن اكتشاف ميللر لموروثه البروتستانتي - اليهودي كدافع نحو التفكيك. وجاك دريدا هو أبلغ الشهادات على تحيز مناهج الفكر الغربي ويشير للعلاقة بين دريدا وجابيه فكلاهما يهوديان وهما يقدمان التفكيك كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيري للتوراة ، أي كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، ومصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها دريدا في تعليقه على قصائد جابيه هو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي. وهو نفس ما نجده لدى المسيري الذي يفرد يهودية دريدا مساحة واسعة في الكتابة عنه وكذلك تفعل أمينة غصن.

١٥- وعلى نحو مقابل نجد من يحاول تقديم أفكار دريدا باستخدام المصطلحات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هي ما نطلق عليه كما يرى الغذامي "سحر البيان" وكل نص له أثران - كما يقول حسن حنفي - على ما هو معروف في علم الأصول ومنطق المتشابه، وقد تصدى إدوار سعيد للرد على قراءة التفكيكيين استناداً على ظاهرة شهدها التراث الإسلامي بخصوص شروط القراءة.

الهوامش

(١) حين طرحت مجلة "الوحدة" إشكالية " الفلسفة العربية بين الإبداع والإتباع "منذ حوالي عقدين، أشار البعض إلى ملاحظة " تحتاج إلى إعادة نظر ، هي انه بالرغم من أننا نعيش حاليا ثورة منهجية أصابت الفكر المعاصر، هي ان اغلب المؤلفات والكتب التى تعكس هذه الثورات مازالت قلاعا منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتها وتقريبها إلى القارئ العربى فحسب ، بل إن الفكر العربى نفسه مازال قلعة منيعة لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتستوعبه وتتمثل جوانب الجدة والطرافة فيه، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية. يريد صاحب هذا الرأي أن يخبرنا بعدة أمور منها: انه مهتم بالثورة المنهجية والتحول المعرفى المعاصر. وان هذه المنهجية وهذا التحول المعرفى لا يجدان قبولا لدى غيره ، بل صدأ لدى الكثيرين سواه ، ويسعى كي يجد صدى لمثل اهتماماته لدى احد أعلام الفكر الفلسفى العربى المعاصر فلا يظفر بها. وهو يسعى جاهدا إلى ترجمة بعض هذه المؤلفات ، خاصة لفوكو. ونلاحظ أن جهد صاحب الحفر فى الترجمة وجهد غيره من العرب قد ساهم إلى حد كبير فى إعادة النظر فى هذه الملاحظة فأغلب مؤلفات دى سوسير ، وباشلار ، وفوكو ودريدا قد ترجمت، وعرفت، ودرست فى العربية، بل أن الفكر العربى نفسه تعامل مع هذا التحول، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه أنظر سالم يافوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى، مجلة الوحدة، العدد ٦ لسنة الخامسة سبتمبر ١٩٨٩ ص ٧٥. وهذا الموقف نجده أيضاً لدى هاشم صالح فى دراسته "دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى" الذى يقول فيه: "يبدو لى أن هذه الهزة الأرضية التي حصلت بساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية فى فرنسا طيلة ربع القرن الماضى لم تصل أصداؤها بعد إلى الساحة الثقافية العربية" المصدر نفسه ص ١٠.

(٢) سبق أن تناولنا فلسفة دريدا فى دراستنا كانط وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الحادى عشر، القاهرة ٢٠٠٤، وموقف المسيرى من دريدا "الأنت" و"الأنتى" مودرنزم موقف عبد الوهاب المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة فى عبد الوهاب المسيرى دراسات مختارة فى فكر، دمشق ٢٠٠٧.

(٣) هذا هو موقف محمد أركون فى دراساته المتعددة، وكذلك موقف هاشم صالح فى بحثه السابق الإشارة إليه وأيضاً على حرب الذى يقوم بنفس الدور فى قراءة كتابات المفكريين العرب المعاصرين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة فى ثنايا هذه الدراسة.

(٤) المقصود مطاع صفدى خاصة فى كتابه "نقد العقل الغربى، الحداثة وما بعد الحداثة" ، وسوف نعرض لموقفه فى فقرة لاحقة.

(٥) انظر ترجمة الحسين سحبان لمقالة دريدا "الاختلاف" مجلة الحكمة، المغرب، العدد الأول، خريف ١٩٩٢، ص ٢٩ -٤٠.

(٦) ويختار المغربى سعيد مونيت عنواناً لإحدى المجلات الفصلية هو "الاختلاف" التى صدرت بالرباط وظهر منها أربعة أعداد.

(٧) كاظم جهاد: إلى دريدا (فيما ترجمه) لقاء الرباط مع دريدا ترجمة عبد الكبير الشرقاوى، دار توبقال، الدار البيضاء (ص ١٨٣- ١٨٤) .

(٨) عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دمشق ١٩٩٧ ص٥.

(٩) عبد الوهاب المسيرى، دريدا المجلد الخامس موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ١٩٩٩.

(١٠) أمينة غصن: جاك دريدا، في العقل والكتابة والختان، تقول: أما جاك دريدا الكاتب "المعلون" بلعنة ختان "يهوه" فهو الطامح إلى تحويل كتاباته إلى "آثار" Traces تترك عهدها فى "اللحم" عهداً شبيهاً بعهد "ختانه" وأثره الذى لا ينمحي. هذا الأثر الذى يستحيل على جاك دريدا التخلي عنه، والتبرؤ منه إلا بالتخلي عن "نفسه" والتبرؤ من "هويته" هو ما دفع بجاك دريدا لأن يكتب من عمق جنونه، هوية لا تشبه الثوابت، وكتابة لا تشبه العهود. فجاك دريدا، المدمن المزهو ببلاغة خطابه الذى لشدة إيغاله في التفكيك لم يعد خطاباً قابلاً هو نفسه للتفكيك. فخطابات دريدا هى خطابات قابلة للنقض، أو اللعن، أو التكذيب، ولكنها غير قابلة للتفكيك، واستحالة تفكيكها مردها إلى استحالة فرضياتها التى تؤسس على الغياب دون الحضور، وعلى الصوت دون العقل، وعلى التذكر دون الذاكرة، وعلى العدم دون الوجود.

(١١) أنظر نماذج من الدراسات العربية حول دريدا أيضاً لدى كل من : أحمد مرسي: دريدا يتحدث عن موته وموت التفكيك، مجلة إبداع مارس ١٩٩٤.

- حسونة المصباحي: الفرنسيون يحتفون بكيركجارد ودريدا يلاحق الأشباح، الشرق الأوسط، لندن نوفمبر ١٩٩٣.
- كمال البكارى: الهدم، الحفر، التفكيك، نيتشه، فوكو، دريدا، كتابات معاصرة ١٩٩٥.
- حامد الهادى: لا معنى الجسد: الفلسفة الأفلاطونية والجسد الدريدى، كتابات معاصرة ١٩٩٥.
- مصطفى الحسناوى: دريدا الترجمة الكتابة، النص الشبح والنص الأيقونة، كتابات معاصرة، بيروت أكتوبر ١٩٩٥.
- المعطى قبال: مجموعة كتابات فرنسية لدريدا وآخرين عن الغريب والضيافة فى المكان واللغة والوجدان ، جريدة الحياة يناير ١٩٩٨.
- عبد الرحمن أحمد المنصور: موت التفكيكية، جريدة الرياض يونيو ١٩٩٨.
- إبراهيم أصلان: في التفكيكية، جريدة الرياض مارس ٢٠٠٠.
- محمد مطواع: ملاحقة سلطة المعنى دريدا مفككاً للميتافيزيق ، فكر ونقد ٢٠٠٠.
- عزت القمحاوى: أجراس دريدا أخبار الأدب فبراير ٢٠٠٠.
- عبد الله حناجي: دريدا مفككاً للميتافيزيقا ، جريدة الأيام عدداً ٢٣-٣٠/ مايو ٢٠٠٠.
- وائل عبد الفتاح: اكتشاف دريدا، أخبار الأدب فبراير ٢٠٠٠.
- حسام نايل: الحياة والموت من نيتشه إلى دريدا، مجلة سطور يونيو ٢٠٠٠.
- ماهر شفيق: جاك دريدا و اومستن.
- أحمد حمدى : دريدا ونظرية التفكيكية بمجلة أوراق فلسفية ٢٠٠٥.

(١٢) استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيكية والاختلاف عنواناً لأبحاثهم فقد كتب سامى أدهم عن تفكيك العقل اللغوى؛ دراسة ميتافيزيقية" مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٧٠ -٧١ ديسمبر ١٩٨٩ ص ٢٦-٤٠. وجورج زيناتى عن "اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة" الفكر العربى المعاصر" العدد ٩٨-٩٩ عام ١٩٩٢ ص ٨٦-٩٢ وكتب عبد العالى بو طيب بنفس العدد عن مفهوم الرؤية السردية فى الخطاب الروائى بين الائتلاف والاختلاف ص ٩٨-١٠٤ وسالم

يافوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة " ثورة الهوامش" الفكر العربى المعاصر، العدد ٩٠-٩١ أغسطس ١٩٩١ ص ٤٢-٤٤. خصص جورج طرابيشى مادة عن دريدا فى "معجم الفلاسفة"، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٧ ص ٢٥٢. وقد خصصت موسوعة الشروق مادة عن جاك دريدا فى المجلد الأول منها الذى صدر عن دار الشرق، القاهرة ١٩٩٥.

(١٣) جوناثان كلر: جاك دريدا من كتاب البنيوية وما بعدها ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة الكويت ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١٤) لكن فكرة سوسير هى فى الوقت نفسه تأكيد قوى لمركزية الكلمة. ويتضح هذا بشكل يثير اهتمام دريدا الشديد فى معالجة سوسير للكتابة التى يعطيها مكانة ثانوية بالمقارنة مع الكلام ويجعلها تستمد هذه المكانة من غيرها. لقد أعطى الصوت مكانته المتميزة ليمكن التعامل مع اللغة من وجهة نظر الحضور - وهذه خطوة ضرورية إذا ما كان للوصف أو التحليل أن يمضيا فى طريقهما، لأن التعرف على الرموز يستتبع القدرة على فهم المعانى، لكن التركيز على هذه الأمور التى يفترض أنها حاضرة يكشف دائماً أنها مسكونة بالـــ différance أو متصفة بالغياب.

إن الأفكار التى تدخل فى تشكيل علم من العلوم تستمد كلها من نظام الحضور، من حيث إنها تجعل حركة الــ différance فى نقطة ما متعلقة بشئ مستقل متطابق مع ذاته. فالموضوعية على سبيل المثال حضور قابل للتكرار: هى إمكانية التبدى المتكرر لأشياء أو مواقف متطابقة مع ذاتهـــا. ونقد مركزية الكلمة لا يقوم إلا على تلك المركزية ذاتها التى يسعى لتحطيمها، لأنه يتضمن المحاجة والبرهان، ويلجأ إلى الأدلة أو إلى أفكار عن التجربة. أى أنه يظل داخل النظام كاشــفاً عــن الــــ aporias أو التناقضات التى تمنعه (أى النظام) من أن يكون نظاماً تام الاتساق. جوناثان كلر المرجع السابق ص٢١٤.

(١٥) كلر: نفس المرجع ص٢٢١.

(١٦) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت ١٩٨٠. وترجم فريد الزاهى الذى نقل كتاب دريدا مواقع للعربية أعمال متعددة للخطيبى نقدية وإبداعية منها صيف ستوكهولم، توبقال ١٩٩٢ وثلاثية الرباط ، منشورات الرابطة ، الدار البيضاء ١٩٩٧ والفن العربى المعاصر ، مقدمات ، منشورات عكاظ ، الرباط ٢٠٠٣ ونقل ضمن مجموعة كتاب المغرب العربى وقضايا الحداثة ١٩٩٧ . إلا أن أكثر من أهتم بدريدا والخطيبى ، هو شهيد الجزائر الشاب بختى بن عودة حيث تناول "ظاهرة الكتابة والنقد الجديد مقاربة تأويلية، الخطيبى نموذجا ، جامعة وهران ١٩٩٤ ونشر قبل ذلك "فى ضيافة الخطيبى : الكتابة الأخرى" الكرمل ، العدد ٤٠-٤١ عام ١٩٩١ . خصص عدة دراسات عن دريدا هى : موقع لمقاربة اختلاف دريدا . مجلة كتابات معاصرة ، بيروت عدد ١٥ سبتمبر ١٩٩٢ وكيف نقرأ دريدا: احتراق الرفات نموذجا مجلة مدارات، تونس عدد ٦١٥ خريف وشتاء ١٩٩٥-١٩٩٦ وقد أكد على هذا الاهتمام كاتب جزائرى متميز هو محمد شوقى الزين فى دراساته عن بختى ، نخص بالذكر دراسته بركانية النص : بختى بن عودة قارئا لجاك دريدا ، مجلة فكر ونقد ، الرباط عدد ٢٦ يناير ٢٠٠٠ .وسنخصص فقرة تالية للحديث عن دريديته كما تظهر فى أعماله المختلفة . ويتابع على حرب نقد الخطيبى المزدوج ويستخدم مصطلحاته وذلك فى كتابه

"الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة" حيث يستخدم مصطلح "الاختلاف الوحشى" ص ٨٣ وفكرته عن النقد المزدوج يقول: "هذا هو المشروع الذى انخرط فيه إنه مشروع نقدى مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات وللغير، وهو مجابهة للآخر بقدر ما هو صنع للأنا. ص ٢٢٣.

(١٧) محمد نور الدين افايه : الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الرباط ١٩٩٢ ص ١٠١.

(١٨) انشغل الخطيبى كثيراً بالكتابة عن المغرب، كما يتضح فى الدراسات العديدة التى نجدها فى "النقد المزدوج" وفى آخر كتبه "المغرب العربى وقضايا الحداثة" ، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الرباط ١٩٩١.

(١٩) الخطيبى: النقد المزدوج، ص ٩.

(٢٠) الموضع نفسه.

(٢١) يتناول نور الدين أفايه موقف الخطيبى فى مجال السيوسولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الهامش والاختلاف مقاربة لفكر الخطيبى، فى كتابة الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، ص ٩٥ وما بعدها.

(٢٢) يخصص الخطيبى كتابه "الاسم العربى الجريح" لدراسة الاختلاف الثقافى، فهو يحاول أن يقرأ كثيراً النصوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك.

(٢٣) الخطيبى: النقد المزدوج ص ١٠.

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ٣٦.

(٢٥) المرجع السابق ، ص ١٥٧.

(٢٦) محمد نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف ، ص ٩٩.

(٢٧) الخطيبى: الاسم العربى الجريح، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.

(٢٨) راجع الاسم العربى الجريح صفحات ٥٠، ٥١، ٧١، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٣٢.

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٦٧، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربى بنفس المصدر.

(٣٠) محمد نور الدين افايه: المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠.

(٣١) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربى الجريح، ص ١٣-١٤.

(٣٢) محمد نور الدين أفايه: المتخيل والتواصل، ص ١٤٨.

(٣٣) محمد أحمد البنكي: دريدا عربياً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦ صفحات ٣٣٦ – ٣٣٩.

(٣٤) لقد أثار الخطيبى أهمية قضية التقنية، وتابعه عبد السلام بنعبد العالى فى "كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر"، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، المقدمة.

(٣٥) انظر عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ١١ السنة ٢٤ ص ١٥.

(٣٦) بنعبد العالى: هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣.

(٣٧) المرجع السابق ص ١٣ – ١٤.

(٣٨) المرجع السابق ص ١٤.

(٣٩) بنعبد العالى: التراث والهوية، دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، دار توبقال، الرباط ١٩٨٧ ص ٥.

(٤٠) بنعبد العالي:أسس الفكر الفلسفي المعاصر: دار توبقال الرباط، ١٩٩١ص٧٦-٧٩.
(٤١) عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٤، من ص ٢٢ حتى ٢٦، ومن ٣٠ حتى ٣٦، ٦٠، ٦١، ٧١، ٩٦.
(٤٢) محمد نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء د.ت. ص ٨، وانظر دراسته وحواره مع الخطيبي، مجلة الوحدة، العدد الثاني، نوفمبر ١١٩٨٤ ص١١٤.
(٤٣) المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٥.
(٤٤) المرجع نفسه ص ٢٦.
(٤٥) المرجع نفسه ص ٢٧-٣٠.
(٤٦) محمد شوقي الزين: بختي بن عودة ومحنة البحث عن الذات، أوراق فلسفية العدد ٨ ص٢٨٤.
(٤٧) عمر مهيبل: الهوية والاختلاف في الخطاب الجزائر المعاصرة ، أوراق العدد ٨ ص٢٩٣.
(٤٨) عبد الله اللاوى: بختي بن عودة والتفكير في الكارثة، المصدر السابق ص٣١١.
(٤٩) عبد القادر بودومة: مشهد الكتابة عند بختي بن عودة، أوراق فلسفية ٨ ص٢٢١.
(٥٠) عمر مهيبل: السابق، ص٢٩٧.
(٥١) محمد شوقي الزين: السابق، ص٣٥ وانظر الملف الذى خصصته أوراق فلسفية العدد الثامن عن بختي بن عودة الكتابة والاختلاف والذى شارك فيه عدد من زملائه ، الاستشهادات على التوالي من : عبد الله عبد اللاوى " عن أسئلة بختي بن عودة للجزائر أو التفكير في الكارثة ، ص ٣١٤ وعبد القادر بودومة مشهد الكتابة عند بختي بن عودة صفحات ٣١٩-٣٢١ وعمر مهيبل صفحات ٣٩٧-٣٩٨-٣٩٩ ومحمد شوقي الزين بختي بن عودة ومحنة البحث عن الذات ،ص ٢٨٢-٢٨٦ ودراسة بختي بن عودة في الكرمل في ضيافة الخطيبي : الكتابة الأخرى العدد ٤٠-٤١ عام ١٩٩١ ص٣٠٥ .
(٥٢) فتحي التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع، أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ١١٨.
(٥٣) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٨، ص ٥.
(٥٤) المرجع السابق ص ٦.
(٥٥) المرجع السابق ص ١٧.
(٥٦) المرجع نفسه ص ١٨.
(٥٧) المرجع نفسه ص ٢٠.
(٥٨) المرجع نفسه ص ١٢.
(٥٩) المرجع نفسه ص.
(٦٠) راجع والتريكي: قراءات ..... ص ١٨.
(٦١) فتحي، ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت ص ٨٤، والتريكي : قراءات في فلسفة التنوع ص ١٨.
(٦٢) التريكي: قراءات ص ١٩ - ٢٠. وحسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١ ص ٦٠٢.
(٦٣) التريكي: فلسفة الحداثة ص ٣٣ - ٣٤. ويمكن لبيان ذلك الرجوع الى الملف الذى اعدته

مجلة " أوراق فلسفية " حول التريكى العدد الثانى (يناير - يونيو ٢٠٠١) والذى يتضمن عدة أبحاث هى :" المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة " الزواوى بغوارة ، " من فلسفة التنوع الى فلسفة التاريخ " بن مزيان بن شرقي،و الفكر الوجودى ومعقولية التنوع " فوزى العلوى ، و " دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث " عبد القادر بوعرفة ، ويمكن مراجعة المراجعات التى قدمت حول أعمال خاصة الروح التاريخى عند العرب فى المجلة الفلسفية التونسية .

(٦٤) المراجعات التى قدمت حول أعمال خاصة الروح التاريخى عند العرب فى المجلة الفلسفية التونسية.

(٦٥) فتحى التريكى وعبد الوهاب المسيرى، الحداثة وما بعد الحداثة، دار فكر، ٢٠٠٣.

(٦٦) على حرب: نقد النص، المركز الثقافى العربى ١٩٩٣ ص ٦٣. وأيضاً: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافى بيروت ١٩٩٥ ويخصص فيه دراسة طويلة عن اركون بعنوان اوهام الحداثة: قراءة ثانية فى المشروع الأركونى ص ١١٧-١٤٠.

(٦٧) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٣ ص ٣٥.

(٦٨) على حرب: نقد النص،ص٧٥ وأيضاً الممنوع والممتنع،نقدالذات المفكرة ص١١٧-١٤٠.

(٦٩) محمد أركون: الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢ ص ١٨.

(٧٠) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٢٤.

(٧١) هاشم صالح: مقدمة : الفكر الإسلامى قراءة علمية، معهد الانماء القومى، ١٩٨٧ ص ٩.

(٧٢) المرجع السابق ص ١٠.

(٧٣) محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ١٩٩٠.

(٧٤) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١١.

(٧٥) على حرب: نقد النص ص ٦٦.

(٧٦) على حرب: الممنوع والممتنع، ص ١١٧.

(٧٧) المرجع السابق ص ١٢٠.

(٧٨) المرجع السابق ص ١٣٨.

(٧٩) هاشم صالح: دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى، الوحدة، العدد ٦٠ السنة الخامسة، سبتمبر ١٩٨٩، ص ١٠.

(٨٠) المرجع السابق ص ١٠ وكما يتضح من الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأفكار محمد أركون الذى تخصص فى ترجمة، وتقديم، ومناقشة أعماله فى العربية فهما يعملا سوياً وكأنهما فريق واحد.

(٨١) راجع موقف عصفور فى هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، العلامة، اللعب فى العلوم الإنسانية" فصول، العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ٢٣١ - ٢٣٢ وموقف حسن حنفى النقدى الذى يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ص ٦٠٤ وهاشم صالح، المرجع السابق ص ١٢.

(٨٢) يحدد هاشم صالح هذه المسلمات فى الآتى:

- الإنسان كمخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتى ضمن مقياس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.

- هناك "زمان - مكان" متناغم ومنسجم ومقدس ومطلق.
- تركيز النظرة على المطلق المتعالى وليس على الإنسان بحد ذاته.
- يتميز الفكر بإنه ما هوى، جوهراني، ثبوتي، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتلتصق بها كى تصبح جزءاً منها.
- كما يتميز بإنه غائي، ومعياري، دوجماطيقي.
- العالم الدنيوى الحالى ليس هدفاً وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدى.
-الوعى الأسطورى يتغلب على الوعى التاريخى دون أن يلغيه كلية، المصدر السابق ص٢٧-٢٨.

(٨٣) يتضح لدى صالح موقفاً موضوعياً من أفكار دريداً بعيداً عن الانبهار الشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي اصدرته مجلة أوراق فلسفيه حول محمد اركون والذي تتضمن بعض بحوث ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية حوله راجع اوراق فلسفيه العدد التاسع القاهره يناير ٢٠٠٤ بحيث نشعر بالنقد حاضراً في تناوله لتطور أفكار دريدا.. راجع المصدر السابق صفحات ١٢ ، ٣٠ مجلة الوحدة. العدد ٨١ ص ١٦.

(٨٤) مطاع صفدى: مركز الإنماء القومى واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد الأول ص ١٢.

(٨٥) مطاع صفدى: نقد العقل الغربي: فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، معهد الإنماء القومي، بيروت ص ١٤.

(٨٦) مطاع صفدى: المرجع السابق ص ١٤.

(٨٧) جميل قاسم: الحداثة فى الفكر العربى: مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ص ٣٥.

(٨٨) مطاع صفدى: المرجع السابق، ص ١٩.

(٨٩) المرجع السابق: ص ٢٤.

(٩٠) المرجع السابق ، صفحات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

(٩١) حمادى الرديسي: نقد العقل الغربى، الفكر العربى المعاصر، عدد ٨٤ -٨٥ ص ١٠٥ - ١٠٩، وانظر أيضاً دراسة محمود جمول: العقل الغربى فى الميزان، العرب والفكر العالمى، العدد ١٧- ١٨، ص ١١١ - ١٣١.

(٩٢) جاك دريد: الكتابة والاختلاف. كاظم جهاد، ، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨، ويشير جهاد فى مقدمته لنصوص دريدا للخطوط العريضة لهذا الفكر، ولموضعه من الفكر الذى يعاصره داخل اللغة الفرنسية. وضمن الإنتاج العلمى للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة فى هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص ٢٣.

(٩٣) كاظم جهاد، مدخل قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية بما هى صيدلية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.

(٩٤) المرجع السابق ص ١٩٧.

(٩٥) المرجع السابق ص ٢٠١.

(٩٦) المرجع السابق ص ٢٠٢.

(٩٧) المرجع نفسه ص ٢١٢.

(٩٨) محمد الجويلي: الزعيم فى المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس ١٩٩٢ ص ٢٠.

(٩٩) التريكي: الحداثة والاختلاف في الرسم، كتاب فلسفة الحداثة ص ١٠٤ - ١٠٥.
(١٠٠) عبد العزيز بن عرفة: جاك دريدا: التفكيك والاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ٤ السنة الرابعة والعشرين، فبراير ١٩٨٨ ص ٣٠ -٤١.
(١٠١) عبد العزيز بن عرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت عام ١٩٩٣ ص ٢٦ - ٣٠.
(١٠٢) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد ١١ لسنة ٢٤.
(١٠٣) عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال ص ٧ ، ٨.
(١٠٤) المرجع السابق ص ٨.
(١٠٥) انظر إهداء كتابه، وص ٥٢ - ٦٠.
(١٠٦) المرجع السابق ص ١١.
(١٠٧) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ ص٨.
(١٠٨) علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ ص ٦، ١٥. والمرجع السابق ص ٩.
(١٠٩) نقد النص ص ١٩.
(١١٠) المرجع السابق ص ٣٥.
(١١١) المرجع السابق ص ٣٦.
(١١٢) المرجع السابق ص ٧٢.
(١١٣) المرجع نفسه ص ٥.
(١١٤) علي حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ ص.
(١١٥) المرجع السابق ص ٣٢.
(١١٦) المرجع السابق ص ٤٧.
(١١٧) المرجع السابق ص ١٢٥.
(١١٨) علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، بيروت.
(١١٩)نفس المرجع.
(١٢٠)نفس المرجع.
(١٢١)نفس المرجع.
(١٢١)نفس المرجع.
(١٢٢) نفس المرجع.
(١٢٣) علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت.
(١٢٤) علي حرب: أسئلة الحقيقة، ص ٥٤.
(١٢٥) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٠١-٦٠٢.
(١٢٦) المرجع السابق ص ٦٠٤.
(١٢٧) المرجع نفسه ص ٦٠٦.
(١٢٨) المرجع نفسه ص ٦٠٧ وقارن التريكي: قراءات في فلسفة التنوع ص .
(١٢٩) وكذلك حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٦٠٧.
(١٣٠) مارك ليلا : سياسة دريدا، مجلة أبواب ، العدد ١٨ بيروت ١٩٩٨ ص ١٠.

(١٣١) ادوارد سعيد : دريدا اصبح دريداليا ، عن مجلة اوراق فلسفية العدد ١٢ ، ادروارد سعيد قارنا دريدا ، ص٣٢٨-٣٢٩ .

(١٣٢) ادوارد سعيد : دريدا وفوكو : داخل النص / خارج النص ، من كتاب العالم النص ، الناقد ، نقلاً عن اوراق فلسفية العدد ١٢ ص ٣٣٠

(١٣٣) المصدر السابق ، ص ٣٣١ .

(١٣٤) المصدر السابق ، ص ٣٣٢ .

(١٣٥) راجع دراستنا: المسيرى والفلسفة فى الكتاب التذكارى عنه، دار الشرق، القاهرة ٢٠٠٣.

(١٣٦) راجع الموسوعة ص٤٣٧، ٤٣٨.

وكتابه مع فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة ص٧٤ ، ٧٧، ٧٨ وسنشير فى المتن أمام استشهادتنا من المسيرى بأرقام الصفحات الموسوعة.

(١٣٧) انظر فى ذلك تقديم أنور مغيث لترجمة كتاب دريدا علم الكتابة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٦.

(١٣٨) فتحى التريكي – عبد الوهاب المسيرى: الحداثة وما بعد الحداثة، دار فكر ، دمشق ٢٠٠٣ ص٨١-١١٣.

(١٣٩) المرجع السابق ص١١٢-١١٥.

(١٤٠) ثم يلاحظ مرة ثانية أن ثمة مواطن كثيرة من التشابه بين بعض مفاهيم التفكيك والمفاهيم القبالية، مثل مفهوم الاختلاف المرجأ، ومفهوم تناثر المعنى (التشتت)، ومفهوم التناقض التفكيكى لها ما يشبهها فى التراث الدينى اليهودى، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذى يسبقه والذى يليه إلى ما لا نهاية له.

(١٤١) د. أنور مغيث: التفكيك والمقاومة، أخبار الأدب القاهرة ٢٠ فبراير ٢٠٠٠. والمثقفون والسياسة حوار مع دريدا، مجلة إبداع، القاهرة مايو ٢٠٠٠.

(١٤٢) د. منى طلبة: ثقافة التفكيك، ١٢٨-١٣٤ تجربة شخصية مع التفكيكية، مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٢ ص١٣٥-١٤٠.

(١٤٣) جاك دريدا: التفكيك والعلوم الإنسانية فى الغد ترجمة منى طلبة وأنور مغيث، أوراق فلسفية العدد ١٢.

(١٤٤) وكأن نهاية العمل كانت فى أصل العالم. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، مجلة الكرمل، العدد ٦٥ خريف ٢٠٠٠.

(١٤٥) د. منى طلبة: التفكيك والأدب، مقدمة ترجمة فى علم الكتابة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥ ص١٢-١٣.

(١٤٦) د. منى طلبة: المرجع السابق ص١٦.

(١٤٧) المرجع السابق ص١٧.

(١٤٨) المرجع نفسه، ص٢٤.

(١٤٩) د. أنور مغيث: التفكيك والفلسفة مقدمة ترجمة فى علم الكتابة، ص٣٦.

(١٥٠) المرجع السابق، ص٣٧.

(١٥١) المرجع السابق، ص٣٩.

(١٥٢) نفسه ص٤٠.

(١٥٣) نفسه ص٤٥.
(١٥٤) المرجع السابق ص٥٠.
(١٥٥) المرجع السابق، ص٥١.
(١٥٦) المرجع نفسه، ص٥١-٥٢.
(١٥٧) عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، النادى الأدبى الثقافى، جدة، ١٩٨٥، ص ٥٠.
(١٥٨) يرى جابر عصفور أن الجراماتولوجيا هى دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الجراما Gramma اليونانية التى تعنى المكتوب أو المنقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأجرومية) كما توهم بعض الدارسين العرب ، مقدمة ترجمته لدراسة دريدا: البنية، اللعب، العلامة، فصول العدد ٤ المجلد ١١ ص ٢٣٢. وأنظر مقدمة منى طلبة ومقدمة أنور مغيث لترجمة الكتاب ومبررات استخدام عنوان "فى علم الكتابة".
(١٥٩) الغذامى: المرجع السابق ص ٥٢.
(١٦٠) المرجع السابق ص ٥٣.
(١٦١) راجع دراسة كاظم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد ٤، المجلد ١١، ص ١٩٥ .
(١٦٢) الغذامى: ص ٥٣.
(١٦٣) المرجع نفسه ص ٥٦.
(١٦٤) كتب على الشرع أن الغذامى هو أكثر الدارسين العرب إفاضة فى الحديث عن منهجية النقد التفكيكى فى كتابه "الخطيئة والتكفير"وأن محاولته تعد الأولى فى تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد تحاشى الغذامى استخدام مصطلح تفكيكية وأثر استخدام مصطلح التشريحية. ويرى الشرع أن الغذامى اقتصر فى عرضه قضايا المنهجيةالتفكيكية على القدر المقبول منها فى الوسط الثقافى العربى المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصباً على شعرية الشعر وأدبية الأدب ولم يشأ أن يمضى مع التفكيك بكامل منهجيتها الفكرية ص ٢٠٨.
(١٦٥) عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول المقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٣٨-٣٩.
(١٦٦) المرجع السابق ص ٥٦.
(١٦٧) المرجع السابق ص ٧٧ ومن الواضح اعتماد عبد الله ابراهيم علي جمل وعبارات الغذامي راجع الهامش رقم ٥٧.
(١٦٨) المرجع نفسه ص ٧٩.
(١٦٩) المرجع نفسه ص ٩٣. وانظر ايضا دراسته: المركزيه الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات "،المركز الثقافي العرب بيروت ص٣١٥-٣٣٦.
(١٧٠) سعد عبد الرحمن البازعى: ما وراء المنهج "تحيزات النقد الأدبى الغربى" بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٧. ويستخدم ميجان الرويلى نفس المصطلح فى دراسته "التفويضية"، مجلة النص الجديد، نيقوسيا، العدد ٥ أبريل١٩٩٦.
(١٧١) المرجع السابق ص ٢١.
(١٧٢) المرجع السابق ص ٢٣.

(١٧٣) وانظر رد جاك دريدا على عبد العزيز بن عرفه فى حواره معه يقول دريدا: "أجل إن أعمالى هى تمجيد لمبدأ التيه ورفض مبدأ الإقامة". الدال والاستبدال، ص ٢٨.

(١٧٤) سعد البازعى: المصدر السابق ص ٢٤.

(١٧٥) د. أحمد أبو زيد: مجلة العربى، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣ ص ٤٦ – ٤٩ يتساءل أحمد أبو زيد فى نهاية دراسته "ماذا يريد؟" دريدا ويجيب: "إن قراءات دريدا فى نصوص الآخرين ، وكذلك تركيبات نصوصه هو نفسه تصدر عن موقف نقدى للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفى الغربى منذ أفلاطون، الذى يطلق عليه "ميتافيزيقا الحضور" ... وينادى دريدا بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفى أو تفكيكه" ص ٤٩.

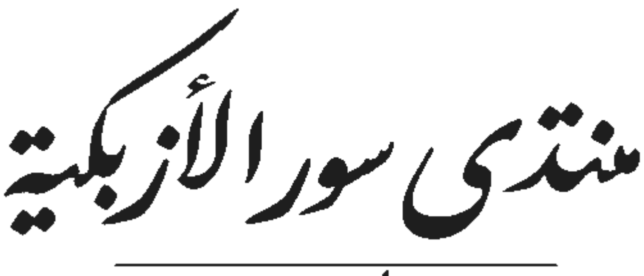
(١٧٦) د.أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد ٣ المجلد سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ – ١٢٥.

(١٧٧) د. جورج زيناتى: فلسفة دريدا البلا مركز، فى كتابه رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٣ ص ١٠٤ – ١٠٩.والفلسفة فى مسارها ، مدخل الى الفلسفة ، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ٢٠٠٢ ، دريدا الجراماتولوجيا والتفكيكية ص ٣٠٣-٣٠٦ .

(١٧٨) بختى بن عودة : رنين الحداثة ، دار الاختلاف الجزائر ، وكذلك مجلة اوراق فلسفية، العدد الثامن ، ديسمبر ٢٠٠٣.

(١٧٩) عبد الله عبد اللاوى: التراث والحداثة والمنهج فى الفكر العربى، موجهات أولية، المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، المجلد الثانى، العدد الثانى، يناير ١٩٩٣ ص ١٥ وما بعدها.

الفهرس العام


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET